التعريض في القرآن الكريم

الأستاذ الدكتور

إبراهيم محمد عبد الله الخولي

الأستاذ بكلية اللغة العربية ـ القاهرة

دار البصائر

الطبعـــة الأولى
لدار البصائر
١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

رقم الإيداع

٢٠٠٤/٩١٩٣

دَارُ البَصَائِر

١٩ شارع إبراهيم نوار – خلف مستشفى حسبو
مدينة نصر – القاهرة
هاتف: ٦٧١٠٢٥٨ – ٠١٠١٧٠٧٣٧٨
البريد الإلكتروني: basaaer@hotmail.com

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

مقــدمة الطبعة الثانية

كتاب "التعريض في القرآن" هو الكتاب الأول من سلسلة، اخترنا لها عنوانا جامعا، هو: "مأدبة الله" !

وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٨٥م، ونفدت بسرعة غير متوقعة، وألح عليّ كثيرون من أهل العلم وطلابه لإعادة طبعه ، وحالت شواغل دون ذلك، ومضت السنون وكدت أنسى وعدا وعدت به في نهاية الجزء الأول المطبوع من الكتاب: أن أتناول ما في القرآن الكريم من أساليب التعريض، بنفس المنهج التطبيقي التحليلي الذي اصطنعته فيه، وبصورة استقرائية مستوعبة لمظان وجود التعريض في كتاب الله، بعدما مهد الجزء الأول تمهيدا نظريا، كان لزاما لهذا التناول.

وشاء الله أن يهيأ ما جدد العهد؛ فكانت هذه الطبعة الثانية، أقدمها استجابة لرغبة، حالت الشواغل دون تلبيتها، ومن يدري؟! لعلها تكون سببا للإسراع بإنجاز وعد طال عليه الأمد! وكل شيء بقدر! وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.. سبحانه! عليه توكلت وإليه أنيب.

المــؤلف

د. إبراهيم محمد عبد الله الخولي

أستاذ متفرغ بكلية اللغة العربية بالقاهرة

حـــلوان في:

ربيع الأول سنة ١٤٢٥هـــ

إبـــريـــل ســـنة ٢٠٠٤م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـدمة

القرآن كلام الله..!

هذه الإضافة -أو النِّسْـبَة- تضفي على القرآن -من حيث هو كلام- خصيصة من خصائص مصدره -سبحانه- ينفصل بها من كلام البشر انفصالا تاما، يستحيل معه عقد مشابهة، أو إجراء موازنة، أو إقامة مقارنة بينه وبين كلام سواه.

هذه الإحالة، يقررها هذا التحدي: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا صَـٰدِقِينَ﴾ [سورة الطور: ٣٤].

إن الفرق بين القرآن وبين كلام "البشر" من السعة بحيث لا يمكن وصفه وتفصيله، وإن أمكن -بالقياس الجلي- تحصيله.

أرأيت الفرق ما بين "الخالق" و "المخلوق"؟

إنه هو: الفرق ما بين "القرآن" وبين ما عداه من الكلام.

"**فضل القرآن على سائر الكلام، كفضل الله على خلقه**"[(١)].

وكما تحدى ربنا -جل وعلا- بخلقه: ﴿هَـٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ [سورة لقمان: ١١] تحدى بكلامه -سبحـــانه-: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [سوره الطور: ٣٤].

وكما كان العجز المطلق هو الرد على التحدي بالخلق: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا لَهُۥ﴾ [سورة الحج: ٧٣] كان

(١) فضائل القرآن للغماري: ٥٧/١ عن خطب المصطفى ﷺ للشيخ محمد الخطيب، ط. الاعتصام.

العجز المطلق هو الرد على التحدي بالقرآن: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٨].

خلق الله: كتابه الصامت، والقرآن: كتابه الناطق، ومصدر الكتابين واحد، الله -جل جلاله- الذي: ﴿لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

والكتابان يحملان من الخصائص ما يقطع بوحدة المصدر هذه: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [سورة الملك: ٣].

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: ٨٢].

إنها حقيقة واحدة، تقررها الآيتان -للكتابين- على سواء، والطريق إلى اكتشاف هذه الحقيقة في الكتابين واحد.. ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [سورة الملك: ٣].

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [سورة النساء: ٨٢].

والكتاب الناطق يدعو إلى تأمل الكتاب الصامت، وكشف الأستار عما فيه من أسرار، هي دلائل على خالقه: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة يونس: ١٠١].

والكتاب الصامت ينطوي على أسرار تكتشف، فتشهد للكتاب الناطق -بما تجليه من أسراره- أنه من عند هذا الخالق: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [سورة فصلت: ٥٣].

تطابق كامل بين الكتابين: الصامت يصدق عليه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ٣٨].

والناطق يصدق عليه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [سورة النحل: ٨٩].

إن كلمات "التكوين" خلقا، بإزاء كلمات "الهدى" وحيا، وكلمات "التكوين" آثارها لا تتناهى، و كلمات "الهدى" عطاؤها لا يتناهى.

والشهادة في كتاب الله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة لقمان: ٢٧]. هذه ظاهرة في كلمات الخلق والتكوين:

﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [سورة الكهف: ١٠٩].

وهذه ظاهرة في كلمات"الوحي" و "التبين"، وسياق السورتين يعزز هذا، ويقضي به.

وهنا يظهر الاتساق جليا: مع قول ربنا -جل وعلا-: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٥].

ومع قول النبي ﷺ (في وصف القرآن): «**لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد**».

إن كل كلام يحمل خصائص مصدره، وينم عليه.!

كلام البشر يحمل خصائصهم، وفي مقدمتها: نسبية علمهم، وقلته بالقياس إلى المجهول لهم، وكلام الله يحمل خصائص الألوهية، ومنها: الإطلاق، وعدم التحديد: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [سورة الحديد: ٣].

الله -سبحانه- يتعالى عن المكان وعن الزمان، وكلامه -سبحانه- يعلو على الزمان، وعلى المكان: «**فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم**»[1].

فيه كلمة الفصل في حاضركم (ما بينكم) كأنه تنـــزل لساعته، وهي ساعة متجددة في الزمان، تكون "حاضرا" بالنسبة لما قبلها، وما بعدها، وما قبلها وما بعدها متغيران لا يثبتان.

---

(١) رواه الدارمي، واللفظ لـــه، ورواه الترمذي وقال: حديث غريب. فضائل القرآن للغماري.

"وفيه نبأ ما قبلكم": نبأ الماضي، والماضي يصدق على اللحظة التي قبل لحظتك، التي تعبر عنها هذه المقولة: "الآن".

والزمن غير قار الذات، ولا مستقرها - كما يقولون -.

والخطاب بالقرآن مستمر إلى أبد أبد، وكل لحظة من الزمن تمر تصبح من هذا الماضي، والقرآن فيه "النبأ" الصادق عن هذا "الماضي" المتجدد، المتحرك، الذي تحكمه هذه النسبية الدائبة، تبارك الله رب العالمين.

وفيه خبر ما بعدكم، وفيه خبر "المستقبل" وما ينطوي عليه مما لم يقع بعد.

و"المستقبل" يصدق -هو الآخر- على ما بعد "الآن" ما بعد اللحظة الراهنة التي أنت فيها، والتي تصبح ماضيا، قبل أن تنطق الحرف الأخير من هذه الكلمة، التي تعبر عن هذه اللحظة: "الآن" يا عجبا، سبحان الله!

كل لحظة من الزمن، وكل آن من آنائه، هي حاضر، وهي ماض، وهي مستقبل، ما دام الزمن متحركا لا يتوقف، وما دام القرآن باقيا خالدا، يتحدى هذا الزمن، ويخاطب الناس أينما كان موقعهم في سياق هذا الزمن!

لنتأمل جيدا..

كل لحظة هي بالنسبة للقرآن ماض، وحاضر، ومستقبل معا، والقرآن يواجهها: ماضيا بالنبأ عنها، وحاضرا بالحكم فيها، ومستقبلا بالتنبؤ بها، ونبؤه، وحكمه، وخبره -جميعا- يصدق بعضها بعضا..!

إن ما هو حاضر لنا كان مستقبلا لمن سبقونا، وهو ماض لمن سيأتون بعدنا -بل ولنا- متى انتبهنا إلى معطيات هذه المقولات: "الآن" - "قبل" - "بعد".

لقد أودع الله -سبحانه- كتابه كل ما يحدث الآن، وكل ما سيحدث بعد، أودعه، كل ما هو كائن، وكل ما كان، وكل ما سيكون، وكل من هذه (ما كان، وما هو كائن، وما سيكون) له أبعاد ثلاثة، تجعله ماضيا من وجه، حاضرا من وجه،

مستقبلا من وجه ثالث، دون أن تتصادم هذه الأبعاد أو تتناقض، ذاك مقتضى وصف رسول الله ﷺ للقرآن، وهو أعلم الناس جميعا بهذا الكتاب: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النحل: ٨٩].

قل: صدق الله!

لسنا الآن بحاجة لأن نتوقف أمام هذه الكلية، ولا أمام هذا التعميم، ولسنا بحاجة لأن نخصصه، أو نقيده، أو نحد منه. تركه على شموله هو الحق؛ إذا فهمنا وصف رسول الله ﷺ كما ينبغي.

أليس إعجازا من الإعجاز أن تعامل كل "لحظة" في الزمن على أنها حاضر، يحكم فيه، وماض ينبأ به، ومستقبل يخبر عنه؟ إن ذلك من أمر الله وحده سبحانه.!

تلك من أعاجيب القرآن، وهو لا تنقضي عجائبه.

هكذا يقف القرآن في علاقته بالزمن، مفرَدا، متفردا، لا يشارَك،

هو يعلو على الزمان، وعلى المكان، وغيره من الكلام محكوم بزمانه ومكانه، وهنا يستقيم لنا أن نقول:

كل كلام يستهلك بعد قراءة، أو بضع قراءات، أجل يستهلك! ينقطع عطاؤه حين تنضب دلالته، وتجف ينابيعها، فيصير شجرة هرمة شاخت، فما تستطيع أن تثمر، أو تؤتي أكلا، إلا القرآن.

إنك كلما جددت له قراءة، جدد لك عطاء! وكلما زدته تأملا، زادك من فيض دلالته! وكلما ظن أحدنا أنه كاد يقترب من استيعاب دلالته، ظهر أمامه منها ما يتحقق معه أنه كان واهما في ظنه، وأنه لم يبلغ من ذلك الذي توهمه إلا ما يبلغه من يستقي من البحر المحيط بدلوه، إذا أحصى عدد الدلاء التي اغترفها، استكثرها، فإذا نظر إلى البحر الذي استقى منه، عاد ما كان استكثره قليلا، قلة لا تجيز له أن يقارن بين ما أخذ وما بقي.!

هذا العطاء القرآني هو فيض دلالة، يتدفق أبدا من معين لا يغيض..!

في القرآن من الدلالات الكامنة ما لا يبلغ علمنا منه إلا القليل! كما أن في الكون من أسرار الخلق الكامنة ما لا يبلغ علمنا منه إلا القليل!

ونمو علمنا ومعرفتنا في المجالين يوسع الهوة بين المعلوم لنا، وبين المجهول من أسرار الكون ومن دلالات القرآن...!

كل لحظة تمر على البشر تنمو فيها معارفهم، وتشتد نسبية هذه المعارف حدة رغم ذلك..! هي تتزايد في نفسها، ولكنها تتضاءل -رغم تزايدها- بالقياس إلى المجهول الذي يتزايد هو الآخر أضعافا مضاعفة، بالقياس إليها.

تصور هذه المقارنة العددية التقريبية: بين المعلوم لنا (على اليمين) والمجهول (على اليسار).

١:١٠، ٢:١٠٠، ٤:١٠٠٠، ٨:١٠,٠٠٠، يكشف لنا هذه المفارقة.

إن المعرفة تنمو ولكن نسبتها إلى المجهول تتضاءل رغم نموها..!

وهكذا تمضي الآية الكريمة: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [سورة الإسراء : ٨٥]. صادقة راسخة، تتواتر على صحتها شهادات الواقع: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلاً﴾ [سورة النساء :١٢٢]؟!

سوف تنتهي هذه الدنيا، والكون منطوٍ من دلالته على ما لا يقارن إليه ما انكشف لنا من هذه الدلالة..!

مثلنا مع القرآن: مثل من استنفد طاقته في رحلة طويلة مضنية، ظن -لأنه استنفد طاقته -أنه أشرف على نهايتها، فإذا به يكتشف أنه لم يقطع سوى خطوة، أو بضع خطوات، على طريق، يبدو ممتدا إلى غير نهاية..!

ولست أشك أن كل من اشتغل بتفسير "النص القرآني" -على نحو جاد أمين- تمنى بعد التطواف الطويل – أن لو استقبل من أمره ما استدبر؛ ليبدأ الطريق ثانية من

أوله، وقد حدد لنفسه مدى يسعى لبلوغه من بين آماد تستوعب طاقات البشر، ولا تستوعبها طاقات البشر جميعا.

في الكون طاقات مادية كامنة، وفي القرآن طاقات دلالية كامنة، وقدرتنا على الاكتشاف هنا وهناك محدودة، بحدود خصائصنا، من حيث كنا بشرا، هذه الطاقات الدلالية منها ما تحمله الألفاظ والتراكيب، ومنها ما تستتبعه هذه التراكيب، وتوحي به.

وإذا كانت دلالات الألفاظ والتراكيب في النص القرآني من السعة، والثراء بحيث يستحيل استيعابها، والإتيان عليها، فإن مستتبعات التراكيب فيه بحار زخارة، ما إن تشمر عن ساقيك، وتنـــزل إلى أحد شواطئها، حتى تستشعر من عمقها وسعتها، ما يجعلك تتوقف حيث أنت، إن لم ترتد إلى الوراء، خيفة أن تغرق في هذا الخضم اللُّجِّيِّ، الذي تتواتر عليك أمواجه، والذي لا يعلم مداه، ولا يحيط بما يحويه من أسرار، سوى من أنـــزل القرآن.. سبحانه!

إن الثقافة الإسلامية -بفروعها وشعابها- إنما نشأت لخدمة النص القرآني، وقد استغرقت -تقريبا- في البحث عن دلالات الألفاظ والتراكيب، وما اتجه منها نحو مستتبعات[1] "النص" المعجز قليل محدود، يقع نثارا متفرقا، وأشتاتا مبعثرة، في غيبة شبه كاملة عن المنهجية المنظمة.

في إطار هذه الدلالة الاستتباعية يقع "التعريض"، وهو -على كثرة وقوعه في القرآن- لم ينل من العناية، بعض ما نالته ظواهر أسلوبية أخرى، لعلها لم تكن بحاجة لكل ذلك الذي بذل فيها من هذه العناية.

---

(١) آثرنا هذا التعبير على مثل: "الإيحاء" وما إليه؛ لننبه القارئ إلى مَظَانِّ البحث عن هذه الدلالات في التراث، وحتى تستمر الصلة ما بينه وبينه.

مهما يكن من أمر، فقد توفر هذا البحث على دراسة "التعريض" في القرآن الكريم، دراسة ذات بعدين: بعد نظري، وبعد تطبيقي تحليلي، خصص لكل منهما جزء من هذه الدراسة.

ويضم هذا الجزء "النظري" أربعة فصول، تعالج القضايا والمسائل الآتية:

الفصل الأول: مفهوم التعريض.

الفصل الثاني: دلالة التعريض: طبيعتها ومنشؤها.

الفصل الثالث: عناصر الدلالة في التعريض: العبارة -السياق- المقام.

الفصل الرابع: القيمة الفنية للتعريض.

أما البعد التطبيقي فقد خصص له الجزء الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله.

والله المستعان، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

حلوان في:
جمادى الآخرة من سنة ١٤٠٥هـ
مارس من سنة ١٩٨٥م

د. إبراهيم محمد عبد الله الخولي
كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ
وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ
هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ
وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ
ظَهِيرًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٨]

صدق الله العظيم

مفهوم التعريض

الفصل الأول

مفهوم التعريض

"التعريض: خلاف التصريح، وجعل الشيء عريضا، وأن يصير ذا عارضة في الكلام، وأن يثبج الكاتب ولا يبين"[١].

والتعريض: خلاف التصريح، لعله من: عرّض - بالشد - جعله عريضا، فهو: ما توسع في دلالته، فصار له وجهان: ظاهر وباطن[٢].

"العرض: خلاف الطول، وأصله أن يقال في الأجسام، ثم يستعمل في غيرها.

والتعريض: كلام له وجهان من صدق وكذب، أو ظاهر وباطن". [٣]

التعريض: جعل الشيء عريضا، كما قال صاحب القاموس، وأصله - بهذا المعنى - أن يقال في الأجسام - كما قال الراغب - ثم نقل إلى الكلام الذي توسع في دلالته فصار لـــه ظاهر وباطن.

فهو في الحسيات يعني تكبيرا في الحجم، أو زيادة في الكم، كما يعني شيئا من الإخفاء وعدم التبيين: أن يثبج الكاتب... إلخ.

فإذا انتقلنا إلى التعريض في الكلام -متجاوزين هذه الدلالة الحسية- كان معناه: التوسع في الدلالة؛ بحيث يصبح للكلام ظاهر وباطن، وهنا يجتمع الأمران: الإخفاء والتكثير، وتتبع استعمالات المادة ومشتقاتها، يعزز هذا التفسير.

ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ﴾ [سورة فصلت:٥١] يظهر معنى السعة ظهورا بينا.

(١) القاموس المحيط.

(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم.

(٣) المفردات، ط. الحلبي.

العرض هنا نقل عن معناه الحسي إلى معنى تجريدي.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٥].

يبدو فيه قصد الإخفاء وعدم الإفصاح؛ إذ يحرم أن يصرح بالخِطبة لمعتدة من وفاة، باتفاق المفسرين والفقهاء.

فإذا تأملنا مشتقات هذه المادة، اشتد هذا التعزيز:

قالوا: "العَرَض -بالتحريك- ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه، وحطام الدنيا، وما كان من مال -قل أو كثر- والغنيمة، والطمع، واسم لما لا دوام له، وأن يصيب الشيء على غرة"(١).

فإذا نقلنا هذه المعاني إلى الكلام، وجدنا الدلالة التعريضية، مما يعرض للألفاظ، عروضا غير لازم، ولا متبادر، وكأن المرء يقع على المعنى التعريضي على غير توقع.

وقالوا: "يمشي العِرَضْنَةَ: أي في مشيه بغي من نشاطه"(٢) فهي مشية فوق المعتادة.

"ونظر إليه عِرَضْنَةَ: أي بمؤخر عينه"(٣) وهي نظرة خفية، كأنها اختلاس.

"وهو من عُرض الناس: أي من العامة"(٤) والعامة كثرة، ثم هي تتسم بالخمول وعدم النباهة.

"والمعراض -كمحراب- سهم بلا ريش، دقيق الطرفين، غليظ الوسط، يصيب بعرضه دون حده، ومن الكلام فحواه" (٥).

---

(١) القاموس المحيط.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

(٥) القاموس المحيط.

والمعنى الأول حسي، والآخر مجرد.

وفي الأول مخالفة للمألوف وهي مظنة للخفاء، وفي الثاني تشتد هذه المظنة، أن كانت الدلالة هنا دلالة فحوى لا دلالة منطوق.

بحسبنا هذه النقول والتعليقات؛ لكي نعتمد تفسير صاحب القاموس: "التعريض": خلاف التصريح. ونطمئن إلى أن التعريض فيه مزاوجة بين خفاء الدلالة وسعتها.

هذا هو مفهوم التعريض، كما تحدده معاجم اللغة؛ استقاء من استعمالات مادته في كلام العرب، وفي القرآن الكريم.

وقد نقله البلاغيون والمفسرون، وجعلوه مصطلحا، وتسمية، يطلقونها على أسلوب بعينه، يمتاز من غيره بخصائص دلالية وفنية، هي دون شك وراء اختيار هذا اللفظ؛ ليكون سمة وعلامة على هذا الأسلوب.

فإلى أي مدى ثبت على مفهومه اللغوي؟ أو إلى أي مدى تطور هذا المفهوم؟

نبدأ تتبعنا لـــه بمقولات المفسرين، ثم نتبعها بمقولات البلاغيين:

يقول ابن جرير الطبري -رحمه الله تعالى-: "وأما التعريض فهو ما كان من لحن القول، الذي يفهم به السامع الفَهِمُ ما يفهم بصريحه"(١).

وتحليل هذه العبارة يكشف لنا عن عدة سمات للتعريض، هي عناصر داخلة في مفهومه، أو شرط فيه:

فهو **أولا**: من لحن القول دون صريحه.

وهو ثانيا: صالح لأن يفهم منه ما يفهم من صريح القول.

وهو ثالثا: يعتمد في فهمه على ذكاء السامع وفطنته.

---

(١) جامع البيان: ٢/٣٢٠.

وكون التعريض لحنا يستلزم قدرا من خفاء دلالته، ولكن هذا الخفاء ليس بمانع من فهم المراد منه، فهما تاما، كما يفهم من صريح الكلام، بيد أن هذا الفهم لا يستشفه إلا سامع فَطِنٌ فَهِمٌ على حد تعبيره.

وقد نقل لنا الطبري في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ...﴾ [سورة البقرة : ٢٣٥]. حشدا من الآثار بالغ القيمة، عن الصحابة، والتابعين ﷺ أجمعين، تدور حول "التعريض" وتكشف لنا عن معناه:

عن ابن عباس –رضي الله عنهما– قال: "التعريض: أن يقول: إني أريد التزويج، وإني لأحب امرأة من أمرها، وأمرها، يعرض لها بالقول بالمعروف"[١].

"التعريض ما لم ينصب للخطبة"[٢].

"التعريض أن يقول للمرأة في عدها: إني لا أريد أن أتزوج غيرك إن شاء الله، ولوددت أني وجدت امرأة صالحة، ولا ينصب لها ما دامت في عدها"[٣].

عن مجاهد قال: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾.. الآية [سورة النساء: ٢٣٥] "يقول: إنك لجميلة، وإنك لنافقة (مرغوب فيها)، وإنك إلى خير"[٤].

عن سعيد بن جبير قال: "هو قول الرجل: إني أريد أن أتزوج، وإني إن تزوجت أحسنت إلى امرأتي، هذا: "التعريض"[٥].

---

(١) جامع البيان.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ص ٣٢١.

(٤) المصدر السابق

(٥) جامع البيان: ٣٢١/٢.

عن يحيى بن سعيد يقول: أخبرني عبد الرحمن بن القاسم أنه سمع القاسم بن محمد يقول: ﴿فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٥] "هو: قول الرجل للمرأة: إنك لجميلة، وإنك لنافقة، وإنك إلى خير"[١].

عن إبراهيم النخعي "يقول: إنك لمعجبة، وإني فيك لراغب" [٢].

كل ما لم ينصب للخطبة، ولم يوضع ليدل عليها دلالة صريحة فهو تعريض، وهذا تفسير ابن عباس -رضي الله عنهما- وما نقل حتى الآن داخل في التعريض بشهادته هذه.

عن الشعبي قال: "لا يأخذ ميثاقها ألا تنكح غيره"[٣].

وكأن الشعبي حريص أن ينحي عن التعريض ما يهتك ستره. ويخرجه إلى التصريح أو إلى قريب منه.

عن ابن المبارك، عن ابن جريج قال: "قلت لعطاء: كيف يقول الخاطب؟ قال:يعرض تعريضا، ولا يبوح بشيء. يقول: إن لي حاجة، وأبشري، وأنت بحمد الله نافقة، لا يبوح بشيء. وتقول هي: قد أسمع ما تقول، ولا تعد شيئا، ولا تقول: لعل ذاك"[٤].

وعطاء ﷺ ينص هنا على عدم البوح والتصريح، ثم يبين ما يكون عليه جواب التعريض من قِبَلِ المعتدة، بأن يكون تعريضا هو الآخر -إن أجابت- لا يتضمن وعدا، ولا يوحي بوعد.

عن ليث عن مجاهد: "أنه كره أن يقول:لا تسبقيني بنفسك"[٥].

---

(١) نفس المصدر.

(٢) جامع البيان.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

(٥) جامع البيان: ٣٢١/٢.

ولعل مصدر هذه الكراهية: أن التعريض هنا يقترب كثيرا من التصريح، بل يوشك أن يكونه، وهذا يعني أن الخفاء في التعريض يقع فيه التفاوت.

وفيما نقل ابن جرير قصة ذات دلالة خاصة، في تحديد معنى التعريض؛ إذ تتضمن موقفا لرسول الله ﷺ ينطوي على شهادة موثقة في معنى التعريض بالخطبة، ينقلها ابن المبارك، عن عبد الرحمن بن سليمان، عن خالته سكينة ابنة حنظلة بن عبد الله بن حنظلة، قالت:

"دخل عليَّ أبو جعفر محمد بن علي، وأنا في عدتي، فقال:

يا ابنة حنظلة، أنا من علمت قرابتي من رسول الله ﷺ وحق جدي علي، وقدَمي في الإسلام، فقلت: غفر الله لك يا أبا جعفر أتخطبني في عدتي، وأنت يؤخذ عنك؟ (تعني أنه ممن يؤتم به)! فقال: أوقد فعلت ؟! إنما أخبرتك بقرابتي من رسول الله ﷺ وموضعي، قد دخل رسول الله ﷺ على أم سلمة، وكانت عند ابن عمها أبي سلمة، فتوفي عنها، فلم يزل رسول الله ﷺ يذكر لها منـــزلته من الله، وهو متحامل على يده، حتى أثر الحصير في يده من شدة تحامله على يده، فما كانت تلك خطبة[1].

"محمد بن علي" يبرئ نفسه من خطبة ابنة حنظلة في عدتها، بأنه لم يزد على أن أخبرها بقرابته من رسول الله ﷺ، وموضعه من آل البيت ﷺ، وقدمه في الإسلام، وبأنه فيما صنعه إنما تأسى برسول الله ﷺ في تعريضه لأم سلمة، فلم يزل يذكر لها منـــزلته من الله...إلخ.

وإذا فما صدر عن "محمد" لابنة حنظلة هو تعريض، على غرار تعريض رسول الله ﷺ ولا تصريح فيه حتى تنكره عليه.

(١) جامع البيان: ٢/٣٢٢.

وبين من السياق أن "سكينة" فهمت مراده، على نحو أتاح لها أن تنكر عليه: أتخطبني في عدتي" ؟ وقد أبى هو عليها أن تجعل تعريضه خِطبة صريحة تنكرها منه، والحق معه، فليس في كلامه ما يدل على خطبتها لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز، وإذا كانت فهمت تعريضه فليس مجرد هذا الفهم بمستلزم ما ظنته فأنكرته.

وإذا نحن تأملنا ما رواه ابن جرير من هذه النقول بدا لنا أن شيئا منها لم يوضع للخطبة، ولم ينصب لها على حد تعبير ابن عباس، وأنه لا دلالة لهذه العبارات المروية على الخطبة، بأي من طريقي الدلالة: الحقيقة، والمجاز، وبهذا ينفصل التعريض عن التصريح انفصالا تاما في دلالته.

وقد بنى الفقهاء على هذا الاختلاف في طبيعة الدلالة، تفرقة في الحكم الشرعي، بين التعريض والتصريح: "وفي إباحة الله" – تعالى ذكره– ما أباح من التعريض بنكاح المعتدة، لها في حال عدتها، وحظره التصريح: ما أبان عن افتراق حكم التعريض، في كل معاني الكلام، وحكم التصريح منه.

وإذا كان ذلك كذلك تبين أن التعريض بالقذف غير التصريح به، وأن الحد بالتعريض بالقذف لو كان واجبا وجوبه بالتصريح به؛ لوجب من الجُناح بالتعريض بالخطبة في العدة نظير الذي كان يجب بعزم عقدة النكاح فيها، وفي تفريق الله بين حكميهما في ذلك: الدلالة الواضحة، على اختلاف أحكام ذلك في القذف[1].

هو يقيس التعريض بالقذف على التعريض بالخطبة، ويقيس التصريح به على التصريح بها كذلك.

وما دام الله –تعالى– فرق بين حكم الخطبة في التعريض، وبين حكمها في التصريح، فأباحها في الأول وحظرها في الثاني، ولم يكن ثمة ما تفسر به هذه التفرقة

(١) جامع البيان: ٢/٣٢٣.

الشرعية، إلا بناؤها على هذا الفرق اللغوي الدلالي، بين التعريض والتصريح، ما دام ذلك كذلك، فقد وجب تعميم هذا الحكم شرعا بعد تعميمه لغة: أن التعريض غير التصريح "في كل معاني الكلام" كما يقول.

ثم إننا لو سوينا بين التعريض بالقذف وبين القذف الصريح، نكون قد سوينا بين مختلفين، ويلزمنا في هذه الحال أن نجعل التعريض بالخطبة كالتصريح بها، سواء في الحظر، وهذا باطل؛ لأنه ينتهي بنا إلى مخالفة بينة لما نص عليه القرآن.

إن الحكم الشرعي فرع على الحكم اللغوي، فإذا ثبت الفرق بشهادة القرآن -بين التعريض والتصريح شرعا- حظر الخطبة وإباحتها، ثبت الفرق بينهما لغة ودلالة، على نحو ما أوضحت.

تلكم كلمة فصل في دلالة التعريض، تقيم من الفرق بينهما ما ترتب عليه سقوط حد القذف، في حال التعريض، بينما هو واجب وجوبا، في حال التصريح.

إن خفاء الدلالة في التعريض -وهو قصد مقصود للمتكلم- ينشئ شبهة تتقاصر معها جنايته، عن الحد الذي يوجب الحد، وانفصال الدلالة التعريضية عن اللفظ المعَرَّض به، مما يتيح للمعرِّض أن ينكر ما يدعى عليه من تهمة القذف، فليس في عبارته ما يصلح دليلا يثبت به هذا الاتهام؛ ذلك أن دلالة التعريض دلالة فحوى، وليست دلالة منطوق، لا وضعا ولا تأويلا، ومن هنا كانت الشبهة الدارئة للحد.

ونلتقي بجار الله الزمخشري

قال جار الله:

"فيما عرضتم به: هو أن يقول لها: إنك لجميلة، أو صالحة، أو نافقة، ومن غرضي أن أتزوج، وعسى الله أن ييسر لي امرأة صالحة، ونحو ذلك من الكلام الموهم

أنه يريد نكاحها، حتى تحبس نفسها عليه، إن رغبت فيه، ولا يصرح بالنكاح فيقول: إني أريد أن أنكحك، أو أتزوجك، أو أخطبك"[1].

والزمخشري هنا ينقل عن ابن جرير، وقد نقل عنه قصة محمد بن علي مع ابنة حنظلة، كما رواها الطبري، ثم يستوقفنا ليطرح هذا السؤال: فإن قلت: أي فرق بين الكناية والتعريض؟

وفي إجابة هذا السؤال تقع إضافة الزمخشري، التي تعنينا فيما نحاول من تحديد مفهوم التعريض.

قال -رحمه الله-: "الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع لـــه، كقولك: طويل النجاد والحمائل؛ لطول القامة، و"كثير الرماد" للمضياف.

والتعريض: أن تذكر شيئا تدل به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئت لأسلم عليك، ولأنظر إلى وجهك الكريم، ولذلك قالوا:

وحسبك بالتسليم مني تقاضيا

وكأنه إمالة الكلام إلى عُرض، يدل على الغرض، ويسمى: التلويح؛ لأنه يلوح منه ما يريده [2].

كانت تفرقة ابن جرير آنفا، بين التعريض والتصريح، وجار الله هنا يفرق بين الكناية والتعريض؛ إذ كانا معا غير داخلين تحت التصريح، وكانا مظنة للتداخل والتباس أحدهما بالآخر.

والفرق بين الكناية والتعريض عنده: أن المعنى الكنائي "المكنى عنه" مذكور في الكلام بغير لفظه الموضوع لـــه، أما المعنى التعريضي فغير، مذكور أصلا -لا بلفظه الموضوع لـــه ولا بغيره- "أن تذكر شيئا تدل به على شيء لم تذكره".

---

(١) الكشاف: ٢٨٢/١.

(٢) الكشاف: ٢٨٣/٢.

وإذاً فالدلالة في التعريض دلالة استتباعية لا لفظية، بينما الدلالة في الكناية لفظية، وإن كانت بلفظ غير موضوع للمعنى الكنائي.

ليس في التعريض ولا في الكناية تصريح وهذا قدر مشترك بينهما، ثم يفترقان من حيث كان المعنى التعريضي غير مذكور، لا بلفظه الذي يدل عليه بالوضع -كما في أسلوب الحقيقة- ولا بلفظ لازمه ورديفه، كما في الكناية.

هذه التفرقة الدقيقة بين الكناية والتعريض، يضعها جار الله في أيدينا، فيصلا حاسما في التمييز بين أسلوبين يشتبهان، ويلتبس أحدهما بالآخر أشد التباس، حتى ليختلط الأمر فيهما على كثير من القدامى والمحدثين.

وحسبنا من الزمخشري هذه الإضافة القيمة، في هذا المقام، ونحن نحاول تحديد مفهوم التعريض.

ثم نلتقي بالإمام الرازي:

يقول -رحمه الله تعالى-:

"والتعريض في اللغة ضد التصريح، ومعناه: أن يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده، ويصلح للدلالة على غير مقصوده، إلا أن إشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح، وأصله من عُرض الشيء وهو جانبه، كأنه يحوم حوله ولا يظهره، ونظيره أن يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلم عليك، ولأنظر إلى وجهك الكريم، ولذلك قالوا:

وجئتك بالتسليم مني تقاضيا[(1)]

والرازي هنا ناظر إلى الزمخشري، يلخص ما قاله، ويعدل فيه، لكنه تعديل لا يضيف جديدًا، وإنما تصبح العبارة بسببه غائمة، ويبدو تمثله للتعريض من خلالها غير بين، كما تبدو تفرقته بين التعريض والكناية غير بينة كذلك.

(١) مفاتيح الغيب: ٢/٢٧٠، ورواية الزمخشري: "وحسبك" فلعل "وجئتك" تصحيف.

قال رحمه الله تعالى: "الكناية: أن تذكر الشيء بذكر لوازمه، كقولك: فلان طويل النجاد، كثير الرماد".

والتعريض: "أن تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك، إلا أن قرائن أحوالك تؤكد حمله على مقصودك"(١).

إن تفسيره للتعريض فضفاض واسع، لا يضبطه، ولا يقيم فاصلا بينه وبين غيره من الأساليب، بل هو على العكس يحدث تداخلا والتباسا بينه وبين أساليب أخرى، تختلف في حقيقتها وطبيعة دلالتها عنه.

ونحن لا نجد صعوبة في إدخال "التورية" مثلا، تحت هذا التفسير؛ فهي كلام يحتمل مقصود المتكلم، ويحتمل غير مقصوده، وقرائن الحال هي التي تبين عن قصد المتكلم، وتؤكد حمل كلامه عليه، بل إن هذا التفسير ليتسع لصور من الكناية والمجاز، ويدخلها مع التعريض تحت مفهوم واحد.

وإذا كان للإمام البرازي شيء هنا، فهو إشارته إلى قرائن الأحوال ووظيفتها في توجيه المخاطب نحو المعنى التعريضي.

يمكننا الآن أن نقول:

التعريض خلاف التصريح، وغير الكناية، والمعنى الكنائي دلالة لفظ، والمعنى التعريضي دلالة فحوى.

وهنا يظهر ما في كلام النيسابوري -رحمه الله تعالى- من اضطراب وخلط بين الكناية والتعريض، يقول:

"والتعريض: ضد التصريح. ومعناه: أن تضمر كلامك كي يصلح للدلالة على المقصود وعلى غير المقصود، إلا أن إشعاره بجانب المقصود أتم وأرجح (كأنه يردد قول الرازي).

---

(١) مفاتيح الغيب: ٢/٢٧٠.

ولهذا قد يقال: إنه سوق الكلام لموصوف غير مذكور، كما يقول المحتاج: جئتك لأنظر إلى وجهك الكريم. ومنه قول الشاعر:

وحسبك بالتسليم مني تقاضيا

وأصله من عرض الشيء وهو جانبه، كأنه يحوم حوله ولا يظهره"(١).

واضح أن النيسابوري ينقل عن الرازي، ولكنه في هذا غير دقيق ولا ممحص، وعبارته أشد غموضا من عبارة الرازي، وأقل ضبطا، وهو لا يحفل بقرائن الأحوال التي التفت إليها الرازي، ثم إنه يجعل من التعريض قول الشاعر:

وحسبك بالتسليم مني تقاضيا

وهذا منه -رحمه الله تعالى- سهو بين.

لقد ساقه "الرازي" "والزمخشري" من قبله؛ تدليلا على صحة دعواهما "أن في التعريض دلالة يدركها السامع، دون أن يكون في اللفظ ما يدل عليها، فالمحتاج حين يقول للمحتاج إليه: جئت لأسلم عليك، إنما يعرض بحاجته، ويلوح بها دون أن يفصح عن غرضه أو يصرح به، وهو يتخذ من التسليم تكأة وذريعة لهذا التعريض.

أما قول الآخر:

وحسبك بالتسليم مني تقاضيا

فهو بيان لصنيع الشعراء، حين يتخذون من التسليم ونحوه وسيلة للتعريض بحاجتهم، وليس هو في نفسه تعريضا.

-"جئت لأسلم عليك": تعريض بحاجته، هذه دعوى بحاجة إلى دليل؛ لأنه لا دلالة للفظ على كونه محتاجا، لا حقيقة ولا مجازا، فساق الزمخشري، وتبعه "الرازي"

---

(١) غرائب القرآن ورغائب الفرقان، بهامش جامع البيان: ٣٧٨/٢.

هذا الشطر تدليلا من كلام الشعراء أنفسهم، على اتخاذهم "التسليم" والنظر إلى الوجه الكريم... إلخ – ذريعة ووسيلة للتعريض بحاجتهم.

لا صلة بين العبارتين، كلتاهما من نِيقٍ بعيد، عن نِيق الأخرى، وجمعهما -تحت التعريض- في قَرَن خلط لا يجوز.

ومن الغريب أن يقول "النيسابوري": "وهو- أي التعريض- قسم من أقسام الكناية"[1].

أجل! وغريب جدا أن يقول هذا، فبين يديه ما قرره "الرازي" "والزمخشري" من تفرقة بين الكناية والتعريض، ولعله متأثر في هذا بالسكاكي[2].

وهكذا لا نجد عند "النيسابوري" ما يحسب له إضافة يعتد بها في تحرير مفهوم التعريض.

فإذا التقينا "بأبي السعود" -رحمه الله تعالى- طالعتنا إضافة جيدة، نتقدم بها خطوة كبيرة:

يقول -رحمه الله تعالى-:

"التعريض، والتلويح: إيهام المقصود بما لم يوضع له، لا حقيقة ولا مجازا، كقول السائل: جئتك لأسلم عليك، وأصله: إمالة الكلام عن نهجه (وجه الدلالة المعتاد) إلى عُرض منه أي جانب.

والكناية: هي الدلالة على الشيء بذكر لوازمه وروادفه، كقولك: طويل النجاد، للطويل، وكثير الرماد، للمضياف"[3].

---

(١) غرائب القرآن بهامش جامع البيان: ٣٧٨/٢.

(٢) انظر مفتاح العلوم ص ١٩٤.

(٣) إرشاد العقل السليم بهامش مفاتيح الغيب: ٤٧١/١.

هذا الكلام -على وجازته- تلخيص دقيق لما قاله الرازي والزمخشري، وقد تضمن تحريرا لمفهوم التعريض؛ حيث نص على أن دلالة التعريض لَمْ يوضع لها اللفظ، لا حقيقة ولا مجازا.

وهو يقيم الحد الفاصل، بين التعريض وبين ما يلتبس به ويداخله من أساليب، معتمدا في إقامة هذا الحد الفاصل، على أساس من طبيعة الدلالة، وهو منــزع سديد.

وهكذا يتمايز التعريض، وينفصل عن الأساليب التي هي مظان اشتباه به أو تداخل معه.

فصله ابن جرير عن التصريح، وفرق الزمخشري بينه وبين الكناية (وهي تعبير غير صريح) ثم جاء أبو السعود فعزله عزلا عن الحقيقة والمجاز، وقد أضاف الرازي قبله، دور قرائن الحال في التعريض، ومدخلها في دلالته.

ومحصلة هذا كله: أن التعريض دلالة استتباعية، تختلف في طبيعتها عن الدلالات التي يفيدها اللفظ بطريق الحقيقة، أو الكناية، أو المجاز.

وهنا يكون المفسرون قد أوفوا على الغاية في تفسير التعريض، وشرح مفهومه، وبيان خصائص العبارة التعريضية، وطبيعة الدلالة في أسلوب التعريض.

والحق أننا لا نكاد نجد عند البلاغيين ما نضيفه بعد أن استوعب المفسرون الحديث فيه هذا الاستيعاب، وبعد أن ألقوا إلينا بهذه النظرات الثاقبة المتتابعة، في طريق صاعد، تقام عليه الصُّوَى والأعلام واحدا بعد الآخر.

لقد كان النص القرآني المعجز رائد المفسرين، إليه يردون، وعنه يصدرون؛ فجاء حديثهم عن التعريض، وتفسيرهم له، مرتبطا بهذا النص، فلم يضطرب في أيديهم هذا الاضطراب الذي نراه عند البلاغيين، الذين اتخذوا المنطق والنظر العقلي رائدهم، في البحث البلاغي.

مهما يكن من أمر فسوف نتابع حديث التعريض، في لقاء مع ثلاثة من أعلام البلاغيين:

مع السكاكي:

وحديثه عن التعريض يأتي نثارا مفرقا، في ثنايا حديثه عن الكناية: "الكناية تتفاوت إلى تعريض، وتلويح، ورمز، وإيماء وإشارة"[١].

"واعلم أن الكناية، في القسم الثاني (المطلوب بها نفس الصفة) والثالث (المطلوب بها نسبة) تارة تكون مسوقة لأجل الموصوف المذكور، كما تقول: فلان يصلي ويزكي، وتتوصل بذلك إلى أنه مؤمن، وتارة تكون مسوقة لأجل موصوف غير مذكور، كما تقول في عرض من يؤذي المؤمنين: المؤمن هو الذي يصلي ويزكي، ولا يؤذي أخاه المسلم، وتتوصل بذلك إلى نفي الإيمان عن المؤذي"[٢].

"التعريض: تارة يكون على سبيل الكناية، وأخرى على سبيل المجاز"[٣].

جمعنا مقولات السكاكي -رحمه الله تعالى- في موضع واحد؛ ليتسنى لنا رؤية ما فيها من تناقض أو اتساق، في يسر ووضوح.

إن فحوى مقولته الأولى: أن "التعريض" قسم من الكناية، أو صورة من صورها، كالتلويح والرمز... إلخ.

وفي مقولته الثانية، يربط بين التعريض وبين ما سبق من الكناية (المطلوب بها صفة أو نسبة) لغير مذكور، فهذه هي الكناية العُرضية، وهي ما يقصده بالقسم الذي سماه: التعريض.

---

(١) المفتاح ص ١٩٠.
(٢) المفتاح ص ١٩٣.
(٣) المفتاح ص ١٩٤.

وقد صرح بهذا الذي استنبطناه هنا حيث يقول:

"متى كانت الكناية عرضية كان إطلاق اسم التعريض عليها مناسبا"(١).

وبين أنها لا تكون عرضية - بحسب كلامه- إلا إذا كان الموصوف الذي سيقت له غير مذكور.

التعريض نوع من الكناية، أو قسم من أقسامها.

ذاك ما يفهم من كلام السكاكي في مقولتيه الأوليين، ومقولته الرابعة التي نقلناها قبل أسطر.

فإذا رجعنا إلى مقولته الثالثة: "التعريض تارة يكون على سبيل الكناية، وأخرى على سبيل المجاز" كنا مضطرين إلى التوقف أمام هذا الاضطراب، بل التناقض الذي وقع فيه.

إن أبا يعقوب يفرق بين المجاز والكناية، على نحو يحيل اجتماعهما في كلام واحد(٢).

وهو هنا يجعل التعريض من الكناية، ثم يعود فيجعله تارة على سبيل الكناية، وأخرى على سبيل المجاز، وهو خلط بين لا يخلص منه محاولات شراحه في الدفاع عنه.

وقد كان من جراء هذا أن اختلط الأمر اختلاطا أشد على الخطيب القزويني، فتراه يقول:

"التعريض: قد يكون مجازا،كقولك: آذيتني فستعرف، وأنت تريد إنسانا مع المخاطب دونه، وإن أردهما معا كان كناية"(٣).

---

(١) المفتاح ص ١٩٤.

(٢) المفتاح ص ١٩٠.

(٣) المطول على التلخيص ص ٤١٣.

وهكذا نخرج من المفتاح دون الوقوع على شيء نضيفه إلى ما أخذناه عن المفسرين.

ثم مع السبكي:

نقل عنه السيوطي من كتابه "الإغريض في الفرق بين الكناية والتعريض":

"الكناية: لفظ استعمل في معناه، مرادا منه لازم المعنى، فهي بحسب استعمال اللفظ في المعنى:حقيقة، والتجوز: في إرادة ما لم يوضع لـــه.

وقد لا يراد منها المعنى الموضوع له، بل يعبر بالملزوم عن اللازم، وهي حينئذ مجاز. ومن أمثلته: ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾ [سورة التوبة: ٨١] فإنه لم يقصد إفادة ذلك لأنه معلوم، بل إفادة لازمه،وهو أنهم يردونها، ويجدون حرها، إن لم يجاهدوا.

وأما التعريض: فهو لفظ استعمل في معناه، للتلويح بغيره، نحو: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [سورة الأنبياء: ٦٣].

نسب الفعل إلى كبير الأصنام، المتخذه آلهة، كأنه غضب أن تعبد الصغار معه، تلويحا لعابديها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة؛ لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم، من عجز كبيرها عن ذلك الفعل، والإله لا يكون عاجزا، فهو حقيقة أبدا" (١).

والسبكي يقيم الفرق بين الكناية والتعريض، على أساس طبيعة الدلالة وهو اتجاه سديد في أصله، لكنه لم يستطع أن يبني عليه شيئا يستقر.

لقد جعل الكناية نوعين:

نوع يجتمع فيه الحقيقة والمجاز، ونوع هو مجاز فحسب.

فقد يستعمل لفظ الكناية في معناه الوضعي، ويراد به لازم هذا المعنى، فيكون حقيقة، بحسب الاستعمال، مجازا، بحسب القصد.

---

(١) الإتقان: ١٦٤/٣.

وقد يستعمل لفظ الكناية، مرادا به لازم معناه، دون توسط المعنى الوضعي للفظ، وهنا تكون الكناية مجازا فحسب.

والتفرقة بين الاستعمال والقصد، والدلالة الاستعمالية، والدلالة القصدية مسألة مثارة عند الأصوليين، فلا غرابة أن ينقلها السبكي -رحمه الله تعالى- إلى البلاغة.

أما التعريض فهو لفظ مستعمل أبدا في معناه، مقصود به التلويح بغيره.

وما دام مستعملا في معناه، دون أن يراد به معنى آخر، بالقصد كما في الكناية فهو -عند السبكي- حقيقة أبدا.

وقد كنا نستطيع أن نقبل منه هذا على أنه رأي له، أو اصطلاح خاص به -سواء وافقناه عليه أم خالفناه- لولا أن السيوطي نقل عنه في موضع آخر، ما يتعارض مع ما نقله عنه هنا، يقول السبكي - بنقل السيوطي[1]:

"التعريض قسمان: قسم يراد به معناه الحقيقي، ويشار به إلى المعنى الآخر المقصود، كما تقدم.

وقسم لا يراد معناه الذي يدل عليه وضعا، بل يضرب مثلا للمعنى الذي هو مقصود التعريض، كقول إبراهيم: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَـٰذَا﴾".

وعلى الرغم من انقطاع هذين النصين عن سياقهما، فإن باستطاعتنا أن نستنتج من ضمهما معا ما يأتي:

أن التعريض -عنده- قسمان:

قسم يراد به معنى لفظه، الذي يفيده وضعا، ومع إرادته منه يشار به إلى المعنى التعريضي.

---

(١) الإتقان: ١٦٥/٣.

وقسم لا يراد معناه الذي يدل عليه لفظه وضعا، وإنما يضرب مثلا للمعنى التعريضي ابتداء.

ومن السهل أن ندرك أن النوع الأول يظل حقيقة، وأن الثاني يصبح مجازا.

وإذا كان السبكي يعني عبارته، فإن مؤداها: أن يصبح مجازا مركبا، على طريقة الاستعارة التمثيلية.

هذا الفهم سوف يصطدم بأمرين:

أحدهما: أن السبكي -في النقل الأول- جعل التعريض قبيلا واحدا، وجعل لفظه مستعملا في معناه الوضعي، مقصودا به التلويح بالمعنى التعريضي، وما دام كذلك "مستعملا في معناه الوضعي" فهو حقيقة أبدا كما قال.

لكنه في النقل الثاني عنه جعل التعريض قبيلين -من حيث استعمال عبارته- فهي حينا يقصد بها معناها الحقيقي استعمالا وإرادة، ويشار بها في نفس الوقت للمعنى التعريضي.

وهي حينا آخر لا يراد بها معناها الحقيقي - ليشار به للمعنى التعريضي- وإنما تستخدم استخداما مجازيا، تصبح معه مثلا يضرب لهذا المعنى، كما يقول، فليست إذا بحقيقة، وهذا اضطراب واضح.

الثاني: أن السبكي مثل بقوله تعالى: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ للتعريض، من القبيل الذي قال: إن لفظه يكون حقيقة أبدا.

ثم مثل به نفسه، للنوع الذي يضرب مثلا للمعنى التعريضي، ولا يراد به معناه الحقيقي.

وهكذا نجدنا أمام ألوان من الغموض، لا تعين على تمثل مفهوم واضح للتعريض، ولا تقدم له تفسيرا من خلال عبارة محررة واضحة.

نقول هذا مع احتياط لابد منه؛ ذلك أن السيوطي ينقل أحيانا بتصرف، وأحيانا يلخص، وليس بيدنا الأصل الذي نقل منه كلام السبكي.

وأخيرا مع ابن الأثير:

وابن الأثير يكفينا الحديث عن تخليط البلاغيين، في حديثهم عن الكتابة والتعريض، يقول:

"وقد تكلم علماء البيان، فوجدهم قد خلطوا الكناية بالتعريض، ولم يفرقوا بينهما، ولا حدوا كلا بحد يفصله عن صاحبه"(١).

أما تفرقته بين الكناية والتعريض فها هي ذي:

"الذي عندي أن الكناية إذا وردت، تجاذبها جانبا حقيقة ومجاز، وجاز حملها على الجانبين معا"(٢).

"وأما التعريض: فهو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم، لا بالوضع الحقيقي والمجازي"(٣).

وإلى هنا لا إضافة من جانب ابن الأثير، لا في تفسيره للكناية ولا في تفسيره للتعريض، فتفسيره للكناية لا يخرج في فحواه عن تفسير السكاكي، وتفسيره للتعريض يدور في فلك أبي السعود، لكنه يتقدم ليقول: "والتعريض أخفى من الكناية، لأن دلالة الكناية لفظية وضعية من جهة المجاز، ودلالة التعريض من جهة المفهوم، لا بالوضع الحقيقي، والمجازي"(٤).

---

(١) المثل السائر: ٣/٤٩، ط. الحرفي وطبانة.
(٢) المثل السائر: ٣/٥١.
(٣) المثل السائر: ٣/٥٦.
(٤) المثل السائر: ٣/٥٧.

إن نصه على أن دلالة الكناية لفظية، وأن دلالة التعريض "استتباعية" من جهة المفهوم مما يحسب لـــه:

"الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركب معا، وأما التعريض فإنه يختص باللفظ المركب، ولا يأتي في اللفظ المفرد البتة"(١).

إنه يفرق بين الكناية والتعريض، على أساس طبيعة الدلالة، ثم على أساس طبيعة العبارة في كل منهما، فكان أن قدم لنا ملاحظتين قيمتين:

أن التعريض أخفى من الكناية، وأن عبارته أبدا مركبة، لا تنفك عن التركيب.

أما خفاء التعريض -بما يزيد على خفاء الكناية- فمرده إلى كون دلالتها لفظية وضعية (المجاز موضوع عنده)، ودلالة التعريض من جهة المفهوم والفحوى.

وأما تركيب عبارته؛ فلأنه لا يدل على معناه بطريق الحقيقة أو المجاز، وإنما بطريق التلويح والإشارة، وذلك لا يستقل به اللفظ المفرد.

الآن يلتقي البلاغيون والمفسرون على تصور مشترك لمفهوم التعريض، وهو تصور يقوم على تحليل صحيح، ومقارنة للتعريض بغيره من الأساليب، التي تلابسه وتشتبه به، مقارنة قوامها النظر إلى طبيعة الدلالة، وخصائص العبارة، والتنبه الفطن لما يحفها من السياق والمقام.

فإن كان قد بقي علينا أن نضبط مفهوم التعريض، بعبارة محررة، فبحسبنا أن نحيل على تعريف ابن الأثير:

---

(١) المثل السائر: ٥٧/٣.

التعريض: "اللفظ الدال على الشيء، من طريق المفهوم، لا بالوضع الحقيقي والمجازي"[1].

أو على تفسير ابن جرير:

التعريض: "ما كان من لحن القول، الذي يفهم به السامع الفَهِمُ ما يفهم بصريحه"[2].

(١) المثل السائر: ٣/٥٦.
(٢) جامع البيان: ٢/٣٢٠. وراجع تحليلنا لهذا التفسير من هذا البحث.

دلالة التعريض

الفصل الثاني

دلالـة التعريض

طبيعتها – ومنشؤها

الدلالة التعريضية، أي دلالة الكلام على "المعنى التعريضي" من أدق وجوه الدلالة وأشدها خفاء، وهذه الدقة وهذا الخفاء: هما مصدر الخلط الشائع بين التعريض والكناية، وبينه وبين غيرها من فنون القول.

وقد فرغنا من أمر التفرقة بين التعريض والكناية، وهي أكبر مظان الالتباس به، والتداخل معه، وانتهينا إلى مفهوم محدد ارتضيناه، واعتمدناه منطلقا وأساسا في هذا البحث.

وهذا الفصل ينصب مباشرة على دلالة التعريض، يبحث في طبيعتها وفي منشئها، ومن الضروري هنا أن نقرر بداءة أن المقصود بدلالة التعريض: دلالة الكلام على المعنى التعريضي، دون غيره، مما قد يكون من دلالات اللفظ.

هناك دلالة اللفظ على معناه الحقيقي وضعا، ودلالته على معناه المجازي تأويلا، بواسطة قرينة مانعة من إرادة معناه الحقيقي، ودلالته على معناه الكنائي، تأويلا كذلك، لكن بواسطة قرينة غير مانعة من إرادة معناه الحقيقي.

تلك وجوه للدلالة وأنواع لها، وهي بجملتها في حيز، والدلالة التعريضية –أي دلالة الكلام على المعنى التعريضي– في حيز آخر.

إنها ثلاثتها دلالة للفظ، أما الأخيرة فليست من دلالة اللفظ لا حقيقة، ولا مجازا، ولا كناية، لا وضعا ولا تأويلا، بواسطة أي من القرينتين: المانعة، والمجوزة، على السواء.

ومن العبارات الجيدة في هذا المقام: أن الدلالة في الحقيقة والمجاز والكناية دلالة باللفظ، أما الدلالة في التعريض فدلالة عن اللفظ، تنشأ عنده، وليست به، وهذا معنى ما يقال من أن دلالة التعريض دلالة فحوى، وأن دلالة الحقيقة والمجاز والكناية دلالة منطوق، وأننا في هذه الثلاثة نسوق الكلام لمَذْكور، أما في التعريض، فإنما يساق لغير مذكور.

وهو أيضا معنى ما يقال، من أن دلالة الثلاثة دلالة لفظية، ودلالة التعريض دلالة سياقية أو مقامية.

جمعنا أطراف القول هنا؛ ليكون ما يقال في هذا الفصل، ضوءا ينيرها جميعا بفضل منه تعالى.

ولنتذكر أننا نمهد بهذه الفصول لتناول التعريض في كتاب الله، وهو مطلب عزيز، وطَلَبَة تتطلب كفاءها، من الدقة، والحيطة، والتحري، والتثبت، واصطناع منهج يفي بكل هذه المطالب.

من هنا سوف نُعْرِضُ إعراضا عن الأمثلة الصناعية، والأمثلة التي يضعها المؤلفون لشرح مقولاتهم، فَلَسْنا بصدد كتاب تعليمي، وإنما نحن نستشرف أفقا من آفاق النص الكريم المعجز -نسأل الله أن يعين على تمثله، ويعصم من الزلل في تناوله- يفرض علينا أن نتخذ من القرآن الكريم بداية نبتدئ منها، وغاية ننتهي إليها.

لتكن هذه البداية آية يتفق جمهرة المفسرين لكتاب الله على أنها من باب التعريض.

يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَـٰلِمِينَ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَـٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَـٰكِفُونَ قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَـٰبِدِينَ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا بِٱلْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ ٱللَّـٰعِبِينَ قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ

ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّواْ مُدْبِرِينَ فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ قَالُواْ مَن فَعَلَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَآ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ قَالُواْ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ قَالُواْ فَأْتُواْ بِهِۦ عَلَىٰٓ أَعْيُنِ ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ فَرَجَعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوٓاْ إِنَّكُمْ أَنتُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ثُمَّ نُكِسُواْ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٥١ : ٦٧].

﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾.

هذه الآية من التعريض عند جمهرة المفسرين، ومنهم الزمخشري، والرازي، والنيسابوري، وأبو السعود ﷺ أجمعين.

وقد سقناها في سياق طويل من الآيات، يحيط بها، ويكتنفها، من بين يديها ومن خلفها، وقد ساقها السبكي شاهدا على التعريض، فيما نقله السيوطي عنه، من كتاب "الإغريض في الفرق بين الكناية والتعريض"[(١)].

وقبل أن ننقل ما قاله هؤلاء الأعلام في الآية ننبه إلى جملة من الأمور، تعيننا في فقه الآية والنفاذ- إن شاء الله- إلى معناها.

يشير السياق إلى أن حوارا عنيفا وجدلا حادا دار بين خليل الله-صلوات الله وسلامه عليه- وبين أبيه وقومه [الآيات من ٥١إلى ٥٦]. وأن إبراهيم عليه السلام أقسم على كيد أصنامهم، على حين غفلة منهم كيدا أحكم خطته وتدبيره؛ ليبين لهم حسا

---

(١) الإتقان: ١٦٤/٣.

عجز آلهتهم، وجهلهم العظيم في عبادها، بعد أن تحداهم بالتوحيد، حوارا ومقاولـة [٥٧، ٥٨].

وأن القوم حينما شاهدوا ما أصاب الأصنام تساءلوا: من فعل هذا بآلهتنا ؟ وهو سؤال يتضمن استبعاد أن يكون الفاعل منهم.

وانحصر الاتهام في إبراهيم، وهو اتهام غير مباشر، يحاول من وجه أن يهون من شأن المتهم، أو يبعد عن نفسه ما قد يظن من معرفته به [٥٩، ٦٠] ثم كان قرار المحاكمة والعقاب [٦١، ٦٢] وتوجيه السؤال للمتهم: ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٢] وهو سؤال محكم،يضيق الخناق على من وجه إليه، وفيه إشارة إلى أن المحاكمة تمت في ساحة المعبد، على مرأى من الأصنام ومشهد.

ورد إبراهيم: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾.

وهو جواب ينفي عنه الاتهام (دلالة بل، كأنه قال: ما فعلته) ويحوله إلى كبير الآلهة: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾.

ثم ألقمهم الحجر –على حد تعبير الزمخشري– حين طالبهم بسؤال من اتهموه بالاعتداء عليهم: ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾.

وكانت صحوة ضمير، ويقظة عقل، استبصروا الحق فيها: ﴿فَرَجَعُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوٓا۟ إِنَّكُمْ أَنتُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٤].

ولكن سرعان ما انطفأت بصيرتهم ليعودوا إلى جهالتهم، ويتركوا القضية، ويتمادوا في الخصومة: ﴿ثُمَّ نُكِسُوا۟ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء : ٦٥].

كانت القضية قضية آلهة اعتدي عليهم، والآن أصبحت قضية كبرياء وأنفة شخصية. لقد استدركوا مؤخرا ما لم ينتبهوا إليه عند الصدمة، لقد سخر منا إبراهيم حين يقول: فاسألوهم، وهو يعلم أنها لا تنطق [٦٥].

وهنا واتت الحجة إبراهيم، بعد أن هيأ لها الموقف، لقد انتزع اعترافهم بأن آلهتهم عاجزة عن النطق، والإفصاح عمن جعلها جذاذا، كما عجزت عن الدفاع عن نفسها، فكان هذا السؤال الذي يحمل من النكير والسخرية والتبكيت ما يحمل: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٦].

وانتهى الأمر بهذا الضجر الغاضب عليهم وعلى آلهتهم: ﴿أُفٍّ لَّكُمْ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٧] ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٧].

والآن مع الآية الكريمة نتأملها وننظر فيما قاله المفسرون حولها:

الزمخشري:

"هذا من معاريض الكلام، ولطائف هذا النوع لا يتغلغل فيها إلا أذهان الراضة، من علماء المعاني.

والقول فيه: أن قصد إبراهيم -صلوات الله عليه- لم يكن إلى أن ينسب الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإنما قصد تقريره (الفعل) لنفسه، وإثباته لها، على أسلوب تعريضي، يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجة، وتبكيتهم

وهذا كما لو قال لك صاحبك، وقد كتبت كتابا بخط رشيق، وأنت شهير بحسن الخط (لاحظ كيف يحكم الزمخشري التنظير: إبراهيم عليه السلام كان معروفا مشهورًا بعدائه للأصنام): أأنت كتبت هذا؟ وصاحبك أمي لا يحسن الخط، ولا يقدر إلا على خرمشة فاسدة. فقلت لــه: بل كتبته أنت!! كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك، مع الاستهزاء به، لا نفيه عنك وإثباته للأمي أو المخرمش؛ لأن إثباته -والأمر دائر بينكما- للعاجز منكما، استهزاء به وإثبات للقادر"[١]. هذا تخريج.

(١) الكشاف: ٢/٣٣٢.

تخريج ثان:

"ولقائل أن يقول: غاظته تلك الأصنام، حين أبصرها مصطفة مرتبة، وكان غيظ كبيرها (إياه) أكبر وأشد؛ لما رأى من زيادة تعظيمهم له، فأسند إليه الفعل؛ لأنه هو الذي تسبب لاستهانته بها، وحطمه لها.

والفعل كما يسند إلى مباشره، يسند إلى الحامل عليه".

تخريج ثالث:

ويجوز أن يكون حكاية لما يقود إلى تجويزه مذهبهم، كأنه قال لهم: ما تنكرون (ما تستطيعون أن تنكروا) أن يفعله كبيرهم، فإن من حق من يعبد ويدعى إلها: أن يقدر على هذا وأشد منه"[1].

في التخريج الأول: نص جار الله على أن الآية تعريض.

وفي تخريجه الثاني: تكون مجازا عقليا، أسند فيه الفعل إلى سببه.

وعلى الثالث: تصبح من قبيل إلزام الخصم بمقتضى مذهبه، تضييقا عليه؛ ليتبين ما فيه من باطل، وما يجره عليه من حرج، فيرجع عنه.

ترى: هل خرجت الآية بهذين التأويلين عن التعريض؟ كلام الزمخشري يوهم ذلك، وسوف نبين ما فيه.

ما يعنينا هنا: أن الآية عنده من قبيل التعريض، وأن حملها عليه يأتي في مقدمة ما أورده حولها من تأويل، وأنه التخريج الأليق ببلاغة القرآن.

الرازي:

أورد في تأويل الآية وجوها سبعة، صدرها بتأويلات الزمخشري الثلاثة التي نقلناها هنا، ونسبها -بعد نقلها بنصها وترتيبها- لصاحب الكشاف-رحمهما الله

(١) الكشاف: ٣٣٢/٢.

تعالى– وباقي الوجوه السبعة تبدو عليه كلفة، ونبو عن بلاغة القرآن، وقد جعل الآية –في الوجه الرابع– كناية عن غير مذكور: أي "فعله من فعله" وكبيرهم هذا "ابتداء كلام".

وروي عن الكسائي أنه كان يقف عند: "بل فعله" ثم يبتدئ: "كبيرهم" إلخ [(١)].

وهذه التأويلات السبعة كلها اعتذارات عن إيهام الآية نسبة الكذب إلى إبراهيم عليه السلام وقد شنع على من جوز نسبته إليه، وبالغ في الرد عليه[(٢)].

وما يعنينا منه: أنه يصدر في تفسيرها عن النظر إليها على أنها تعريض، متابعا للزمخشري في هذا التفسير.

وقدساير نظام الدين النيسابوري ما قاله الرازي وتابعه عليه، و لم يزد عليه شيئا ذا بال، وعد القول بأن هذا الكلام من إبراهيم عليه السلام كان كذبا، طعنا في عصمة الأنبياء، وزيف هذا الاتجاه[(٣)].

أما أبو السعود فهذا ما عنده:

﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ مشيرا إلى الذي لم يكسره (الصنم الكبير). سلك عليه السلام مسلكا تعريضيا يؤديه إلى مقصده، الذي هو إلزامهم الحجة على ألطف وجه وأحسنه، بحملهم على التأمل في شأن آلهتهم، مع ما فيه من التوقي من الكذب؛ حيث أبرز "الكبير" قولا في معرض المباشر للفعل، بإسناده إليه، كما أبرزه في ذلك المعرض، فعلا، بجعل الفأس في عنقه.

وقد قصد إسناده إليه بطريق التسبيب؛ حيث كانت تلك الأصنام غاظته عليه السلام حين أبصرها مصطفة، مرتبة للعبادة، من دون الله –سبحانه– وكان غيظ كبيرها

---

(١) مفاتيح الغيب: ٦/١١٠.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦/١١١.

(٣) هامش جامع البيان: ٦/٣١٨.

"إياه" أكبر وأشد، حسب زيادة تعظيمهم له، فأسند الفعل إليه، باعتبار أنه الحامل عليه، وقيل: هو حكاية لما يقود إلى تجويزه مذهبُهم[1].

ثم مضي يسرد الوجه الثالث، عن الزمخشري.

وأبو السعود يتفق مع سابقيه (الرازي والزمخشري) في أن الآية من قبيل التعريض، ولكنه يختلف معهم في تصويره، والكشف عنه، أو بتحديد أكثر يختلف مع جار الله؛ لأنه صاحب الفكرة، والرازي -والنيسابوري كذلك- متابع لـــه فيها.

الزمخشري يفصل فكرة التعريض عن فكرة المجاز العقلي، ويجعل كلا منهما أساسًا لتخريج مستقل.

أما أبو السعود فلا يفصل بينهما، وإنما يوظفهما معا في اتجاه واحد، نحو غاية واحدة، هي: "إلزام الحجة على ألطف وجه وأحسنه" كما يقول، وهو لا يرتضي تفسير الزمخشري ما في الآية من تعريض، يقول:

وأما ما قيل من أنه عليه السلام لم يقصد نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم، بل إنما قصد تقريره لنفسه، وإثباته لها على أسلوب تعريضي... إلخ، فبمعزل عن التحقيق[2].

وسنرى قيمة هذا النقد.

هكذا ينــــزع هؤلاء الأعلام في تأويل الآية منــــزعا واحدا، وجههم إليه جار الله، حين فتح لهم بفكرة التعريض بابا واسعا، ينفذون منه إلى الآية، ويستشفون ما وراء دلالتها الظاهرة.

وبهذا تحرز هؤلاء المفسرون مما وقع فيه الإمام الطبري -رحمه الله تعالى- على إمامته وارتفاع منصبه بين المفسرين، والعصمة لله وحده، يقول- غفر الله لنا ولـــه:

(١) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٧/٦.
(٢) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٨/٦.

"فأتوا بإبراهيم، فلما أتوا به قالوا لـــه: أأنت فعلت هذا بآلهتنا -من الكسر بها- يا إبراهيم؟

فأجابهم إبراهيم: بل فعله كبيرهم هذا وعظيمهم، فاسألوا الآلهة من فعل بها ذلك وكسرها، إن كانت تنطق أو تعبر عن نفسها"(١).

وهو يقبل ما تظاهرت به الأخبار - على حد تعبيره- عن رسول الله ﷺ: "أن إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات كلها في الله:

قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ وقوله: ﴿إِنِّى سَقِيمٌ﴾ [سورة الصافات: ٨٩] وقوله لسارة: "هي أختي".

ولا يرى موجبا لتأويل الآية عن ظاهرها:"وغير مستحيل أن يكون الله -تعالى ذكره- أذن لخليله في ذلك؛ ليقرع قومه به، ويحتج عليهم، ويعرفهم موضع خطئهم، وسوء نظرهم لأنفسهم، كما قال مـــؤذن يوسف لإخوتـــه: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ﴾ [سورة يوسف: ٧٠] ولم يكونوا سرقوا شيئا"(٢).

والطبري -بصنيعه هذا- يقر بأن ما صدر من إبراهيم عليه السلام كذب صريح، ويحمل الآية على ظاهرها، ثم يستظهر لذلك بما ورد من أخبار عن رسول الله ﷺ وينَظِّر لقول إبراهيم بقول مؤذن يوسف: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ﴾.

والحق أن هذا من الطبري جد غريب.

إن القضية تتصل-على نحو مباشر- بعصمة الأنبياء والثقة في رسالاتهم وشرائعهم، وتجويز الكذب عليهم -أيا كان مسوغه ودافعه- ينال من عصمتهم، ويشكك فيهم.

(١) جامع البيان: ١٣/٣٠.

(٢) جامع البيان: ١٧/٣١.

يقول النيسابوري:

"لو جوزنا أن يكذب النبي لمصلحة؛ لبطل الوثوق بالشرائع"[1].

ويرى أن نسبة الكذب إلى إبراهيم، إنما هي من مزاعم الطاعنين في عصمة الأنبياء[2].

ويتوقف الرازي أمام الخبر الذي استظهر به الطبري: "لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات... إلخ"، ولا يتحرج أن يقول:"لأن يضاف الكذب إلى رواته أولى من أن يضاف إلى الأنبياء"[3].

ثم يستدرك: "ثم إن هذا الخبر-لو صح- فهو محمول على المعاريض"[4].

لسنا ندري كيف غاب هذا كله عن الطبري، وهو مَنْ هو في تفسير كتاب الله، ويتبقى تنظيره بقول مؤذن يوسف عليه السلام وهو تنظير غير سديد.

إن السياق -في سورة يوسف- لا يقطع بأن المؤذن كان يعلم حقيقة الأمر، حينما قال مقولته:"إنكم لسارقون". فالآية تشير إلى أن الذي جعل "السقاية" في رحل "أخي يوسف" هو يوسف نفسه، فافتقده الساقي، وشك في العير، فأذن فيهم بما أذن، جريا على ظاهر حال، يجعله بمنأى عن الكذب.

هذه واحدة. وأخري أبين منها: أن قول المؤذن:"إنكم لسارقون" على فرض أنه بأمر يوسف، وبتدبير منه، تعريض جميل، واقع أحسن موقع.

ألم يصنع إخوة يوسف به ما يصنعه مختطفو الأطفال، الذين يسرقونهم من أهليهم ويبيعونهم؟

(١) هامش جامع البيان: ٣٣/١٧.
(٢) هامش جامع البيان: ٣٣/١٧.
(٣) نفس المصدر.
(٤) مفاتيح الغيب: ١١١/٦.

بلى، وقد باعوه بثمن بخس، كما سجل عليهم القرآن، هو من معاريض الكلام إذاً ولا كذب فيه.

ولهذا حين حدثت مقاولة، وحدد السياق أن الحديث عن "سرقة" ناجزة، وقعت الآن، لم يوجه إلى إخوة يوسف وصف السرقة، كما وجه إليهم أول مرة، وإنما قيل لهم، حينما ردوا التهمة عن أنفسهم بقولهم: ﴿وَمَا كُنَّا سَـٰرِقِينَ﴾ [سورة يوسف: ٧٣]: ﴿فَمَا جَزَآؤُهُۥٓ إِن كُنتُمْ كَـٰذِبِينَ﴾ [سورة يوسف: ٧٤]. ولم يقل لهم: "بل أنتم سارقون".

وفرض كذبهم هنا من معاريض الكلام كذلك، فقد كذبوا يوما، حين جاءوا على قميص يوسف بدم كذب، كما سجل القرآن عليهم.

لو أن الطبري -رحمه الله تعالى- تنبه إلى أن الآية تعريض، وأن دلالتها الظاهرة ليست هي الغرض منها، ما قبل تخريجها على هذا الوجه، الذي يقدح في عصمة الأنبياء ويطرق الشك إليها.

وبعد هذا التطواف من حول الآية الكريمة، والاستئناس في دلالتها ومعناها، وأنها من قبيل التعريض، بما قاله أعلام الثقات من المفسرين، نعود فنطرح السؤال من جديد:

ما طبيعة الدلالة التعريضية في الآية الكريمة؟ وما منشأ هذه الدلالة؟

ولنكن على ذكر -و نحن نجيب عنه- مما قلناه في فرش هذا الفصل، أن المقصود بالدلالة التعريضية: دلالة الكلام على المعنى المعرض به، دون غيرها من الدلالات اللفظية: حقيقية، ومجازية، وكنائية.

﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَـٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾.

واضح أن قول إبراهيم عليه السلام هذا، إنما صدر جوابا لهم عما وجهوه إليه من هذا السؤال: ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَـٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٢].

والقوم لا يسألون عن الفعل (كسر الأصنام) حدث أم لم يحدث؛ فهذا واقع مشاهد، يشار إليه. وإنما ينصب سؤالهم انصبابا على الفاعل من هو؟

فتلك طلبتهم أن يضعوا أيديهم عليه، وينتقموا منه لآلهتهم، التي اجترأ عليها هذا الاجتراء.

وبين أن الغرض من الاستفهام ليس مجرد السؤال عن الفاعل، وإنما هو تقرير للمخاطب (إبراهيم عليه السلام) بأنه هو الذي كسر الأصنام، وإنكار عليه أن أتى هذا الفعل الظالم.

ثم إن فيه تلويحا بالتهديد والوعيد، ووراءه غضبة القوم لآلهتهم، وأنفتهم أن يحدث لها ما قد حدث.

وهكذا يتشكل الموقف على هذا النحو:

سؤال عن الفاعل (الظالم بحسب منطقهم) يراد به حمله على الإقرار والاعتراف، مع شوب من إنكار وتوبيخ ووعيد، أما الواقعة نفسها فماثلة شاهدة.

والمخاطب بهذا السؤال ليس مجرد متهم، كل همه أن يبرئ نفسه مما نسب إليه، وإنما المخاطب المتهم صاحب دعوة، يجاهد في سبيلها، ومبلغ رسالة عن الله، لا يملك أن يهرب من تبعاتها، وهو إنما فعل ما فعل، عن عمد وسبق إصرار: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٧].

ذلك أنه يتذرع بما فعل لحمل قومه على التأمل والتفكير في أمر هذه الأحجار التي يعبدونها بعد أن سموها آلهة، جهالة منهم، وتقليدا ضالا لآبائهم: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٨].

وهنا تتهيأ لـــه الفرصة لإقامة الحجة عليهم.

والمخاطب المتهم معروف -سلفا- بعداوة سافرة لأصنامهم، ولعابديها على السواء، وإن أباه لمنهم، ولكن هذه الأبوة لا تغير من موقفه هذا شيئا.

وحديثه في تنقص الأصنام والإزراء عليها، وعلى عابديها متعالم شائع بينهم: ﴿مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمۡ لَهَا عَٰكِفُونَ قَالُواْ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ قَالَ لَقَدۡ كُنتُمۡ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُمۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٢، ٥٣، ٥٤].

وليس لدينا ما يمنع أن خليل الرحمن عليه السلام كان مجاهرا قومه بهذا التحدي: ﴿وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصۡنَٰمَكُم﴾ [سورة الأنبياء: ٥٧]. وقوله: ﴿بَعۡدَ أَن تُوَلُّواْ مُدۡبِرِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٧]. لا يترجم عن خوف من هذه المجاهرة، وإنما ينبئ عن تدبير محكم، يتسق مع الغاية، ويضمن تحقيقها.

فلو أنه حاول كسر الأصنام وهم شهود لحالوا بينه وبين ما يريد، فكان لزاما -ليصل إلى غرضه- أن يَتَحَيَّن غيابهم، وغفلتهم عنها، وقد كان.

وبلغ الصريخ القوم، فهرعوا إلى آلهتهم، وهناك وقعوا في المأزق، الذي لا مخرج لهم منه!

أحد أمرين:

إما أن يستسلموا أمام الواقع، وفي ذلك هوانهم وهوان آلهتهم.

وإما أن يطلبوا بثأرها، وهذا يقتضيهم البحث عن الجاني ومحاكمته، ثم معاقبته.

وَبَدَهِيٌّ أنهم يختارون الأخير -إن كان ثمة خيار- وتلك فرصة إبراهيم، التي فعا ما فعل؛ لكي يهيئ لها، حتى يلقي على باطلهم قذائف الحق، بعد أن دك حصونه دكا، بتحطيم الأصنام، وتعرية حقيقتها بهذا التحطيم.

إن أمامنا من تزكية الله لإبراهيم عليه السلام فضلا عن عصمة النبوة، ما يجعلنا ننـزهه عن محاولة التنصل أو التفلت مما صنع، ووجه إليه الاتهام به.

ثم إنه لو حاول ذلك لكانت المحاولة غير مجدية؛ لأن الشهادات ضده سوف تتواتر من كل صوب: ﴿سَمِعۡنَا فَتٗى يَذۡكُرُهُمۡ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبۡرَٰهِيمُ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٠].

والمنطق الهادئ المتروي يقطع بأن كسر الأصنام لم يكن ليكون غاية في ذاته، يقصد إليها خليل الله، حتى يتصور أنه دبر لكسر الأصنام في غيبة القوم؛ ليكون في سعة من أمره، إذا حاول أن يتبرأ منه؛ ذلك أن المشكلة لن تنتهي بكسر الأصنام، فما أيسر أن يقيم القوم بدائل منها، أطول قامة، وأضخم حجما، وأحسن نحتا؛ مبالغة منهم في العناد والتحدي.

بالنسبة لإبراهيم عليه السلام ولكل نبي في مثل موقفه، ولكل داعية إلى الله يعي مهمته، لن يكون مجرد كسر الأصنام في ذاته غاية وغرضا لـــه، وإنما حَطْمُ الفكر الباطل، وكَسْرُ الجمود على الموروث، من أضاليل الآباء والأجداد، هو المطلب والغاية، التي يعقل أن يسعى إليها إبراهيم عليه السلام ويسعى إليها كل نبي، وكل داعية إلى توحيد الله.

إن القوم ينحتون آلهتهم بأيديهم، فلو أنه اتجه بمعركته تجاه الأصنام؛ لدخل في لعبة لا تنتهي بنتيجة، هو يكسرها، وهم يقيمون بدلا منها!

ثم إذا كان يستطيع أن يخالف إلى الأصنام، وكلما أقيمت كسرها، فماذا هو صانع أمام الكواكب، وأمام القمر، وأمام الشمس، وكلها من معبوداتهم التي أشركوا بها من دون الله؟!

ولو فرضنا –جدلا– أن إبراهيم عليه السلام بالغ في الحيطة والتخفي حين راغ إلى الأصنام وكسرها، بحيث لا تقع عليه عين، ولا تسمع بفأسه أذن، وأنه حين وجه إليه الاتهام أنكر أنه الفاعل، وأصر على الإنكار، لو فرضنا ذلك، أفتظن أن القوم كانوا يتركونه لمكان هذا الإنكار، والاتهام محصور فيه عندهم، والأصابع كلها تشير إليه، ومواقفه ومقالاته عن الأصنام قرائن قوية، يصعب التفصي عن مثلها؟!

إن السؤال بمجرد أن طرح:"من فعل هذا"؟ تعالت الأصوات بشهادة تسامع، توشك أن تكون متواترة، كلها تردد: "سمعنا فتى يذكرهم يقال لـــه إبراهيم".

فماذا ينفعه إنكاره في هذا الجو المشحون بالحمية والغضب، وهما كفيلان أن يحيلا الشبهة دليلا وحجة!

وما لنا نطرح هذه التساؤلات، ومعنا ما يجعل طرحها لغوا، نحن في غنى عنه؟!

فمن ذا الذي يجرؤ أن يدعي أن إبراهيم عليه السلام كانت لديه ذرة من خوف أو تردد، وهو يخوض معركة التوحيد مع المشركين من قومه؟ كيف والله يحكي لنا على لسانه:

﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَـٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا ۗ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ۝ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَـٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأنعام: ٨٠، ٨١].

وبعد:

أفيكون خليل الله دون فريق من المؤمنين، لم تنلهم نبوة، ولم تعصمهم رسالة، ثم استحقوا –مع ذلك– أن يقول الله في شأنهم:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة المائدة: ٥٤].

﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [سورة آل عمران: ١٧٣].

إن المؤمنين –والأنبياء قدوتهم– إنما يجاهدون في الحياة، وشعارهم:

﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [سورة آل عمران: ١٧٥].

ليس ثمة من دوافع الكذب شيء على الإطلاق، يدفع إليه إبراهيم عليه السلام لا في هذا الموقف ولا في غيره.

ومن عجب أن يغفل ابن جرير -رحمه الله تعالى- هذه الإشارة البالغة الدلالة، في بداية قصة إبراهيم مع قومه: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ﴾ [سورة الأنبياء:٥١].

إن فحواها ليحوطه من حولـــه، برعاية مولاه وكلاءته، على نحو ما نفهم من قوله -تعالى- لموسى وهارون: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [سورة طه: ٤٦].

لقد أصبحا بعدها، وكأن الخوف لم يعد من جبلتهما، ولا من طبيعة البشر التي فطرا عليها.

﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾.

الدلالة الوضعية الحقيقية:إثبات الفعل (كسر الأصنام) لكبيرها، و"بل": تشير إلى نفي هذا الفعل عن إبراهيم.كأنه قال: ما فعلته؛ بل فعله كبيرهم هذا، وهذه هي الدلالة الظاهرة المتبادرة، كما هو شأن الدلالة الحقيقة دائما، والإسناد على هذا إسناد حقيقي.

دلالة ثانية:

أن يكون إسناد الفعل لـــ":كبيرهم" لا على أنه الفاعل الذي باشر الفعل، وإنما على أنه الذي تسبب فيه، فيكون من إسناد الفعل إلى سببه، وتصبح الآية من قبيل المجاز العقلي، بعد أن كانت من قبيل الحقيقة العقلية، على الفهم الأول.

دلالة ثالثة:

إذا أخذنا بما ذكره الرازي، من أن الآية كناية عن غير مذكور، وأن أصل الكلام: بل "فعله من فعله" ثم يستأنف: "كبيرهم هذا" كنا أمام دلالة ثالثة محتملة، تنتقل فيها الآية إلى الكناية هذه المرة، وتخرج من حيز الحقيقة والمجاز معا.

هذه الدلالات الثلاث دلالات لفظية، الأولى منها وضعية مطابقية، والأخريان بالتأويل بواسطة قرينة مانعة في الثانية، تتمثل في استحالة أن يكون الإسناد (لكبير الأصنام) حقيقيا؛ لاستلزامه نسبة الكذب (ظاهرا) إلى النبي المعصوم، وغير مانعة في الثالثة؛ لجواز إرادة المعنى الحقيقي.

ذلك أن "من فعله"-على تخريج الرازي- يمكن أن يراد به إبراهيم عليه السلام كما يمكن أن يراد به غيره (فاعل ما مبهم) يكني عنه بها قصد التعمية على المخاطبين.

إلى هنا نحن ما زلنا في نطاق الدلالة اللفظية للنص الكريم، ولما ننته بعد إلى دلالته التعريضية، أو إلى معناه التعريضي.

وهنا يثار سؤال:

هل يقصد من النص شيء من هذه الدلالات؟ وإذا كان شيء منها مقصودا منه فأيها يكون؟ وأيا كان ما تعنيه ليكون المقصود فهل هو الغرض النهائي المسوق له الكلام؟.

ونبادر بالجواب عن الشق الأخير من السؤال:

إن أيا من هذه الثلاثة يدخل تحت قصد المتكلم، ليس هو الغرض الذي سيق لـــه هذا القول؛ ذلك أن ما يقصد منها لا يقصد لذاته، وإنما ليكون ذريعة يتوصل بها إلى المعنى التعريضي (الذي هو غاية الكلام وغرضه الأخير).

وبالتالي لا يجوز أن ينظر إليه إلا على ضوء هذه العلاقة الوظيفية: أنه ذريعة ووصلة، يتوصل منها إلى المعنى التعريضي.

وكل نظر إليه لا يقوم على هذه العلاقة هو نظر قاصر، وغير سديد.

إذا سلمنا بهذا، وأصبحت نظرتنا إلى دلالات النص (على احتمالاتها) هذه النظرة: أنها ذرائع ومسارب ومعابر، نعبر عليها إلى المعنى التعريضي، فجوابنا عن الشق الأول: أنه لابد من قصد إحدى هذه الدلالات، وإلا عطلنا اللفظ عن دلالته.

أما أي هذه الثلاثة هو المقصود؟ فثلاثتها محتملة، وإن كان بعضها أرجح من بعض.

وما يرجع بعضها على بعض، يكمن في علاقتها بالمعنى التعريضي، والغرض النهائي المسوق له الكلام، وفي السياق.

هذه الطريقة في دراسة النصوص سوف يترتب عليها نتائج بعيدة المدى، كما سنرى إن شاء الله.

ونسرع هنا فنذكر مثلا لذلك:

لو أننا قلنا: إن ما تعطيه الدلالة الوضعية بالمطابقة من هذه العبارة: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ هي ما يدخل تحت قصد إبراهيم عليه السلام وأنه يعني ما يدل عليه اللفظ، من إسناد كسر الأصنام إلى كبيرهم، لو أننا قلنا ذلك الآن فلن نجد أنفسنا أمام مأزق أو إشكال، من نوع ما استشعره الرازي وغيره من شبهة، وقوع إبراهيم عليه السلام في الكذب حتى اضطروا لنفي هذه الشبهة كُلٌّ بطريقته، فهذه الشبهة إنما تَرِد إذا اعتبرت هذه الدلالة غرضا نهائيا للمتكلم، فيكون أخبر مخاطبه خبرا يعوزه الصدق؛ لأنه لم يطابق الواقع وهو يعلم، أما إذا كانت هذه الدلالة مقصودة، على أنها ذريعة ووسيلة لإقامة الحجة عليهم، في بطلان معتقدهم وما هم عليه، وأشار السياق إلى أن ذلك هو مراد المتكلم، فقد خرج عن الكذب، وانفصل عنه انفصالا تاما، ضرورة أن الكاذب لا يترك كلامه ينم على كذبه، وإنما -على العكس- يجتهد وسعه أن يخفي عن مخاطبه كل ما من شأنه أن يكشف أمره.

وهل انفصل المجاز عن الكذب إلا بالقرينة؛ إذ كانت أمارة ودليلا على التأول والتوسع، تصرف الكلام عن ظاهره؟ وهذا يبرز لنا دور السياق ووظيفته في دلالة التعريض.

لنختبر الآن هذه الاحتمالات بعرضها على الآية.

الاحتمال الأول:

حمل الآية على أنها حقيقة عقلية، أسند فيها الفعل إلى فاعله الحقيقي. وهنا يلزمنا التنبه جيدا إلى أن: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَـٰذَا﴾ ليست خبرا مستقلا يساق، وإنما هو جواب عن السؤال: ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَـٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾؟

أما السؤال فصحيح معقول، فالذي وجه إليه يصح منه الفعل الذي أريد تقريره بأنه كان منه.

وأما الجواب فلا يمكن أخذه على ظاهره؛ لأن من نسب إليه الفعل فيه لا يصح منه هذا الفعل، ولا يتصور وقوعه منه، ولن يفهمه القوم إلا على أنه من قبيل السخرية بهم وبآلهتهم، وتعرية لعجزها وبطلان عبادتها، وهذا ما شف عنه السياق: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَـٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٥].

وقد خلا خلوا تاما من أية إشارة إلى أنهم فهموه على ظاهره، ولهذا لم يصدر منهم تكذيب ما، لإبراهيم عليه السلام ولولا أنهم فهموا مغزاه وما عرض به لردوا عليه، مكذبين إياه: "بل فعلته أنت".

وكأنهم أدركوا أنه يستدرجهم ليقولوا: وهل يتصور من الأصنام أو من كبيرها أن يتحرك ويجعلها جذاذا هكذا؟

وفي هذا مقتلهم، فآثروا الصمت، وتجرعوها كارهين.

الاحتمال الثاني:

حمل الآية على أنها مجاز عقلي، أسند فيه الفعل إلى سببه، بقرينة استحالة صدور الفعل منه.

وهذا يقطع الطريق على شبهة صدور كذب من إبراهيم ﷺ ولكنه يضعف دلالة العبارة على المعنى التعريضي الذي ذكرناه، بيد أنه لا يمنع منها.

الاحتمال الثالث:

حمل الآية على أنها من قبيل الكناية عن غير مذكور (كما يقول الرازي) –وهو عندي ضعيف– فتقدير الكلام على قولهم: "بل فعله من فعله كبيرهم هذا فاسألوهم"؛ إذ يصير المعنى: ما فعلته، بل فعله من فعله، ويكون "من فعله" كناية (عن موصوف)، عن إبراهيم ﷺ أو غيره.

وقصارى هذا الرأي: إبعاد شبح الكذب وتنحيته عن الموقف.

وقد تبين لنا أن الخطب فيه هين، على ضوء ما بيناه، ولكن ذلك يقضي تماما على توظيف "الإسناد" في الآية لتحقيق ما سيقت لأجله.

هذا فضلا عن أن هذا التخريج يقوم على تقدير حذف الفاعل، دون أن يكون في اللفظ دليل عليه، إلى ما فيه من تقطيع أوصال العبارة.

باستطاعتنا الآن أن نقول: إن التعريض بحسب لفظه: قد يكون حقيقة، وقد يكون مجازا، وقد يكون كناية، ولكن دلالته من هذه الوجوه جميعا ليست من دلالته التعريضية، فالمعنى التعريضي –كما قلنا مرارا– شيء غير ما يكون من المعنى الحقيقي، والمعنى المجازى، والمعنى الكنائي للعبارة.

ولنكن على ذكر أبدا أن هذه الثلاثة ليست هي غرض المتكلم، ولا هي ما سيق الكلام لأجله، وإنما هي ذرائع للمعنى التعريضى، اتخذت تكأة يتكأ عليها في توليده.

فما المعنى التعريضى للآية الكريمة ؟ وما الغرض منها؟

أما الغرض فهو عند الزمخشري -رحمه الله تعالى-: "إلزامهم الحجة وتبكيتهم"[1] وقد توصل إليه بهذا التعريض الذي تولد عن نسبة الفعل إلى الصنم الكبير، بينما يعرف إبراهيم عليه السلام ويعرف قومه كذلك، أنه عاجز عنه، وأنه لا يتأتى منه.

وهو عند أبي السعود -رحمه الله تعالى-: "إلزامهم الحجة على ألطف وجه وأحسنه، وقد توصل إليه بهذا التعريض، الذي نشأ: "حيث أبرز الكبير" قولا في معرض المباشر للفعل بإسناده إليه، كما أبرز في ذلك المعرض فعلا، بجعل الفأس في عنقه"[2].

وإذا نحن أمعنا النظر، بدا لنا أن الغرض من الآية واحد عندهما، وأن الذريعة إليه واحدة كذلك.

وفحوى التعريض أو المعنى التعريضي عند كليهما هو أن الأصنام عاجزة عن أن تفعل شيئا، لا لنفسها ولا لغيرها، وبالتالي فاتخاذها آلهة تعبد، باطل وضلال مبين.

أما الذريعة إليه، فهي كامنة في نسبة الفعل إلى الصنم الكبير (وهو عاجز عنه) في نظر الزمخشري.

وهي عند أبي السعود إبراز الصنم الكبير بالقول ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾ في صورة الفاعل المباشر للفعل.

وقد كانت وسيلة إبرازه في هذه الصورة: إسناد الفعل إليه.

وهكذا آل الكلام إلى ما قال جار الله -رحمه الله-.

كون التعريض (بنسبة الفعل للصنم) ذريعة للغرض، ووصلة إليه على هذا النحو، هو الوظيفة الأولى للتعريض.

---

(١) الكشاف: ٣٣٢/٢.

(٢) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٨/٦.

وهناك وظائف أخرى، نشأت إلى جانب هذه الوظيفة، وتضافرت معها، على تحقيق الغرض الذي سيقت له الآية الكريمة.

لقد أشعرنا خليل الرحمن -صلوات الله وسلامه عليه- بسخريته البالغة من الأصنام، وجعلنا نسخر منها معه، وأشعرنا بمدى استخفافه بالقوم، حين نسب الفعل إلى كبير آلهتهم، وجعلنا نستخف بهم معه كذلك.

وقد حملهم وأرغمهم على التأمل في شأن الآلهة، التي درجوا على عبادتها دون أن يكلفوا أنفسهم مجرد تساؤل حولها، وعما إذا كانت أهلا لهذه العبادة أو كانت لا تستحقها على الإطلاق.

أقـول:

حملهم وأرغمهم ! فلقد أنطقهم بما كان يستحيل إنطاقهم به، لولا هذه الذريعة الناجعة: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٥].

وبهذا قطع ألسنتهم عن اللجاجة، وعن الجدل العقيم، الذي كان ديدنهم، ووضعهم موضع المبهوت، الذي ألجمته الحجة، فما يحير جوابا.

وكانت هذه الجولة الأخيرة في معركة -إبراهيم عليه السلام- مع قومه وقد خاشنهم فيها هذه المخاشنة: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٦، ٦٧].

وقد صمتوا بعدها عن الكلام، ولجئوا إلى التهديد بالانتقام.

توقى خليل الله -بهذا النهج- من الكذب، وتحرز عنه، وأقام من قوله: ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ وقاية، تحول دون وصفه، أو اتهامه به، كما اتخذه ذريعة لتفجير الموقف كله.

متهم بجريمة عظمى، يقول: اسألوا المعتدى عليهم! إنهم أحق شيء شهادة على من أجرم في حقهم.

لكن هيهات! ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ﴾.

وهكذا سقط في أيديهم! فيم المعركة إذاً يا قوم؟

إن القضية كلها بنيت على أساس واحد، إذا اهتز تداعت كلها، بأصولها وفروعها، بنيت على أساس أن الأصنام التي اعتدى عليها آلهة، وقد تهدم هذا الأساس، بشهادتكم أنتم، أنها عاجزة، أن تقول، فضلا عن أن تفعل شيئا.

قلت: إن دلالات اللفظ —على تنوعها— تتحول —في أسلوب التعريض— إلى ذرائع ووسائل لتوليد المعنى التعريضي.

وهذا بدوره يصبح ذريعة ووسيلة لتحقيق الغرض المسوق له الكلام.

والسؤال الآن:

كيف توظف الدلالات اللفظية لتصبح ذرائع ووسائل لتوليد المعنى التعريضي؟

إذا رجعنا إلى سؤال القوم، وجواب إبراهيم عليه السلام عنه:

﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾؟ ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾.

قلنا: لقد حصروا الفعل في شخص إبراهيم عليه السلام ورد عليهم بنسبته إلى كبير الأصنام.

وهكذا أصبح الفعل (كسر الأصنام) دائرا بين إبراهيم عليه السلام في زعمهم، وبين كبير الآلهة، في قوله.

وبدهي أن إبراهيم عليه السلام قادر على الفعل، بينما الصنم عاجز عنه.

وإذا دار الفعل بين فاعلين اثنين: قادر عليه، وعاجز عنه، كان إثباته للعاجز منهما، سخرية منه واستهزاء به، وكان في الوقت نفسه إثباتا له منك للقادر، وتقريرا لوقوعه منه، على أبلغ وجه وآكده[1].

(وهذا بدوره سيكون ذريعة للغرض وطريقا إليه).

تلك طريقة "جار الله" في بيان وجه الدلالة على المعنى التعريضي.

وقد لاحظ أبو السعود -رحمه الله- ملاحظة، ينظر إليها، قال: "وأما ما قيل، من أنه عليه السلام لم يقصد نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإنما قصد تقريره لنفسه، وإثباته لها على أسلوب تعريضي، يبلغ فيه غرضه، من إلزامهم الحجة وتبكيتهم، ومثل لذلك بما لو قال لك أمي، فيما كتبته بخط رشيق، وأنت شهير بحسن الخط: أأنت كتبت هذا؟ فقلت له: بل أنت كتبته! كان قصدك تقرير الكتابة لنفسك مع الاستهزاء بالسائل، لا نفيها عنك وإثباتها له، فبمعزل عن التحقيق؛ لأن خلاصة المعنى في المثال المذكور: مجرد تقرير الكتابة لنفسك، مع ادعاء ظهور الأمر، مع الاستهزاء بالسائل؛ لابتنائه على أن صدورها عن غيرك محتمل عنده، مع استحالته عندك".

ولا ريب أن مراده عليه السلام من إسناد الكسر إلى الصنم، ليس مجرد تقريره لنفسه، ولا تجهيلهم في سؤالهم؛ لابتنائه على احتمال صدوره عن غيره عندهم، بل مراده عليه السلام توجيههم نحو التأمل، في أحوال أصنامهم، كما ينبئ عنه قوله: ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾. وقد حصل ذلك[2].

---

(١) راجع تنظير الزمخشري بمثال الخط.: ٣٣٢/٢. وانظر ص: ٣١ من هذا الكتاب.

(٢) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٨/٦.

التبس على العلامة أبي السعود -رحمه الله تعالى- بيان الغرض، ببيان وجه الدلالة في حديث الزمخشري -رحمه الله تعالى- وظن المثل الذي ضربه جار الله، إنما هو لبيان الغرض، وليس كذلك.

وإنما ساقه لبيان وجه الدلالة التعريضية، وهذا بين من قوله: "لأن إثباته (الفعل) -والأمر دائر بينكما- للعاجز منكما استهزاء به وإثبات للقادر".

لنتأمل تعميم الزمخشري هنا، حيث يستخدم لفظ: "العاجز والقادر". والعاجز في الآية: "الصنم". وليس المخاطبين؛ فالسخرية إذا منه والاستهزاء به.

أما الغرض من الآية، فقد صرح به الزمخشري "وإنما قصد تقريره (الفعل) لنفسه، وإثباته لها، على وجه تعريضي، يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجة وتبكيتهم"[(١)].

وهو نفس ما قاله أبو السعود: "سلك ﷺ مسلكا تعريضيا، يؤديه إلى مقصده، الذي هو: إلزامهم الحجة على ألطف وجه وأحسنه"[(٢)].

باستطاعتنا أن نقول:

الدلالة في أسلوب التعريض: ذات مستويات، ينشأ بعضها عن بعض، ويفضي بعضها إلى بعض.

ويمكن ترتيبها على هذا النحو:

أولا: دلالة اللفظ على معناه الوضعي، أو المجازي، أو الكنائي.

ثانيا: دلالة هذه المعاني، من حيث هي ذرائع ومسارب، نخلص منها إلى المعنى التعريضي، بمعونة السياق.

ثالثا: دلالة المعنى التعريضي -بذرائعه وسياقه- على الغرض المسوق له الكلام.

---

(١) الكشاف: ٣٣٢/٢.

(٢) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٧/٦.

ونحن في تحليل أساليب التعريض، بملكنا أن نصطنع أحد طريقين:

طريق صاعد، نبدأ فيه من الدلالة اللفظية، وننتهي بالغرض.

وطريق نازل، نبدأ فيه من الغرض، لننتهي بالدلالة اللفظية.

وأيا سلكنا من الطريقين، فسوف نلتقي بالدلالة التعريضية، دائما، بين هذين الطريقين. (بعد الدلالات اللفظية إن صعدنا، وقبلها إن سلكنا طريق النـــزول).

دلالة التعريض إذا دلالة سياقية غير لفظية، لا توصف بأنها: حقيقة، ولا مجاز، ولا كناية.

هي من مستتبعات التراكيب، ومن أشدها خفاء.

ولأنها سياقية استحال أن تنشأ إلا عن تراكيب ذات سياق، يتيح للمتكلم أن يوظف عناصر القول، وما بينها من علاقات، توظيفا فنيا، ينشئ المعنى التعريضي، ويوحي به.

وهنا يتحصل في يدنا فرق دقيق -لكنه واضح- بين التعريض من جانب، وبين الحقيقة والمجاز والكناية، من جانب آخر.

الدلالة التعريضية تختلف -في طبيعتها ومنشئها- عن الدلالات اللفظية بأنواعها، فهي تنشأ عن السياق، لا عن اللفظ، بطريق الاستتباع، وليس عن طريق الوضع، أو التأول.

ومن هنا استحال وصف الكلام -من حيث دلالته التعريضية- بأي من هذه الثلاثة: الحقيقة، والمجاز، والكناية.

ومن هنا -كذلك- استحال أن يكون لفظ التعريض: مفردا، ولزم -البتة- أن يكون مركبا.

وتفسير الاستحالة في الموضعين، وتعليلها فيهما، يكمن في أن التعريض، من مُستَتبَعات التراكيب، لا من دلالة الألفاظ.

وبهذا يظهر ما في حديث متأخري البلاغيين -عن التعريض- من خلط واضطراب.

عناصر

الدلالة في التعريض

الفصل الثالث

عناصر الدلالة في التعريض

انتهى بنا الحديث في الفصل السابق إلى أن دلالة التعريض سياقية، وأنها من مستتبعات التراكيب، تفهم منها دون أن يكون للفظ دلالة عليها.

والحق أنها مسألة بالغة الدقة، بل الغموض، حيث يبدو اللفظ دالا وغير دال في آن معا، دالا بسياقه، وغير دال بلفظه، كأنما السياق غير اللفظ، أو -على الأقل- شيء منفصل عنه، حتى تناط به دلالة، لا يكون للفظ مدخل فيها.

لقد حصر البلاغيون دلالة اللفظ فيما سموه حقيقة، ومجازا، وكناية، ثم كان أن واجهتهم أساليب، لها دلالات لا تدخل تحت أي من هذه الثلاثة، فلم يترددوا في إخراجها من الدلالات اللفظية، وحملها على السياق، وكان عليهم -وعلينا معهم- أن نواجه مأزقا، يبدو شديد الضيق، أن كان السياق -في النهاية- سياق الألفاظ، التي قطعت الدلالة التعريضية عنها، ونسبت إليه.

والفصل في هذه القضية، يلزمنا بوقفة فاحصة مع البلاغيين، في موضوع الدلالة؛ حيث يعد بحثهم فيها أساس تقسيمهم الكلام إلى: حقيقة، ومجاز، وكناية.. إلخ، بعد أن قسموا الدلالة إلى لفظية، وغير لفظية، وقسموا اللفظية، إلى: مطابقة، وتضمن، والتزام، فأدخلوا في إطار اللفظية -بأنواعها الثلاثة- الحقيقة، والمجاز، والكناية، ثم أحالوا ما عداها على الدلالة غير اللفظية.

وتصور البلاغيين لمشكلة الدلالة، وحلهم إياها، على أساس هذا التقسيم يقصر بهم عن بلوغ ما أرادوا أن يبلغوه بها، من تصنيف الأساليب، بحسب طبيعة دلالتها.

لقد وقف نظر البلاغيين عند دلالة المفرد، وعند علاقة الإسناد في التراكيب.

وفي إطار دلالة المفرد كان تقسيمهم -الذي أشرنا إليه- الدلالة إلى: مطابقة، وتضمن، والتزام.

وكان توزيعهم الكلام على هذه المحاور الثلاثة، فالحقيقة بإزاء المطابقة، والمجاز بإزاء التضمن والالتزام، والكناية بإزاء الأخير، على توسع في دلالته؛ ليشمل صورا من الكناية، لا يشملها الالتزام، بمفهومه المنطقي الضيق.

وفي إطار دلالة التراكيب، كان تقسيمهم الكلام –من حيث الإسناد– إلى حقيقة عقلية، ومجاز عقلي.

وبقيت ثغرات فاغرة –في تصورهم للدلالة– حيث تقف أساليب وصور من الكلام، خارج هذا التصور، لا تجد لها مكانا فيه، وكان لزاما أن يتسع لها، ما دامت كلاما له دلالة، فمثلا:

أين توضع دلالة المجاز المركب (الاستعارة التمثيلية)، وأين توضع دلالة الكناية عن "نسبة"؟

هنا يهتز تصور البلاغيين للدلالة، ويبدو عليه الاضطراب الذي لمح السعد –رحمه الله– شيئا منه في حديث السكاكي عن الدلالة، وبنى عليه اقتراحا بحذف مبحثها، ما دام على صورته، التي جعله أبو يعقوب بها مدخلا لعلم البيان[1].

بنى السكاكي علم البيان على فكرة: "الوضوح والخفاء" في دلالات الأساليب، وهو أساس جيد –في ذاته– لو استقام للسكاكي أن يوظفه توظيفا سليما، ويصنف الأساليب –وفقا لـه– بحسب طبيعة دلالتها، وما ينشأ عنها من تفاوت، في درجات الوضوح والخفاء، لو استقام لـه ذلك لجاء حديثه عن علم البيان شيئا مختلفا تماما، عما جاء عليه في مفتاح العلوم، لكنه أفسده إفسادا حين أقام الوضوح والخفاء، على قاعدة الدلالات العقلية، من تضمن والتزام، فضاع منه الاتجاه، ووقع

(١) المطول ص: ٣١٠.

في ألوان من الخلط والاضطراب، نشأت عنها معارك جدلية فارغة من النفع العلمي، بين شراحه والمعلقين عليه، ولعلها لما تنته بعد.

إن الدلالات العقلية التي اتخذها السكاكي مدخلا لعلم البيان، وأداة لتحليل أساليبه وتصنيفها... إلخ، هي من دلالات الألفاظ المفردة عند المناطقة، استعارها صاحب المفتاح منهم -متابعا للفخر الرازي في هذا الاتجاه- وأراد أن يجعل منه دعامة يقيم عليها بناءه النظرى لعلم البيان؛ حيث استهوته فكرة "اللزوم"، وظنها تسعفه بتفسير كاف لما يكون من علاقات بين الألفاظ والمعاني، في أساليب المجاز والكناية... إلخ، وجهد نفسه لتطويع ما يتأبى من الأساليب، على الدخول تحت علاقة "اللزوم" هذه، وتأويله، أو تأويلها هي، حتى تتسع لصور من العلاقات، لا تتسع لها دلالة الالتزام بمعناها المنطقي.

وقد تعرضنا لهذه القضية – بتفصيل أكثر في موضع آخر[1]، ونكتفي هنا بالإشارة إلى بعض مظاهر الاضطراب، الذي وقع فيه السكاكي -رحمه الله تعالى- حين اتخذ من بحث الدلالة عند المناطقة دليلا يقوده في دراسة الأساليب، دون أن يتنبه لاختلاف المجالين اختلافا تاما.

لقد عرف علم البيان هكذا: "هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة، في وضوح الدلالة عليه والنقصان؛ ليحترز بذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه"[2].

---

(١) انظر مقتضى الحال بين البلاغة القديمة والنقد الحديث للمؤلف (مخطوط بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة). تحت الطبع الآن.

(٢) المفتاح ص: ٧٧.

وجاء الخطيب القزويني ليتابعه على هذا التعريف، في التلخيص والإيضاح[1]، وشرحهما السعد يقول: "وأراد بالمعنى الواحد –على ما ذكره القوم– ما يدل عليه الكلام الذي روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال.

واللام فيه –أي في المعنى الواحد– للاستغراق العرفي.

وأراد بالطرق: التراكيب، وبالدلالة: الدلالة العقلية".

ثم مضى يشرح دلالة اللفظ ويقسمها إلى أقسامها الثلاثة: مطابقية، وتضمنية، والتزامية، مشيرا إلى تسمية البلاغيين الأولى وضعية، والأخريين عقلية، مقابل تسمية المناطقة، الذين يجعلون الثلاثة من قبيل الوضعية، مقابل الطبيعية والعقلية عندهم.

ثم بعد أن فرغ من شرح الدلالات وتقسيمها، وبيان ما يصلح منها لإيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في الوضوح، طرح هذا الإشكال: "فإن قلت: قد سبق أن المراد بالمعنى الواحد، ما يؤديه الكلام المطابق لمقتضى الحال، وهو –لا محالة– يكون معنى تركيبيا، وما ذكرت –هنا– من التأدية بالعبارات المختلفة، إنما هو في المعاني الإفرادية؟

وهذه محاولته التفصي عن هذا الإشكال:

"قلت: تقييد المعنى الواحد بما ذكر، مما لا يدل عليه اللفظ، ولا يساعده كلامهم في مباحث البيان؛ لأن المجاز المفرد بأسره هو من معظم مباحث البيان، وكثيرا من أمثلة الكناية إنما هي في المعاني الإفرادية".

ثم فسر صنيعه في شرح كلام السكاكي ودافعه إليه: "لكنا لما ساعدنا القوم (سايرناهم في اتجاههم) في هذا التقييد نقول:

---

(١) ص: ١٥٠، ط. صبيح.

إن كون الكلام أوضح دلالة على معناه التركيبي، يجوز أن يكون بسبب أن بعض أجزاء هذا الكلام أوضح دلالة، على ما هو جزء من ذلك المعنى التركيبي. فإذا عبرنا عن معنى تركيبي بتراكيب، بعض مفرداتها أوضح دلالة، على ما هو داخل في ذلك المعنى، كان هذا تأدية للمعنى الواحد التركيبي، بطرق مختلفة في الوضوح"[1].

واضح مدى العنت والإعنات في هذا التخريج، مما جعل صاحبه نفسه يقول: "هذا غاية ما تيسر لي في هذا المقام. وهو بعد موضع نظر"[2]

ونحن نقول:

لا جدوى من مثل محاولة السعد هذه في تصحيح كلام السكاكي، ولن يجديه نفعا سواء فسرنا (المعنى الواحد) -في تعريفه- بالمعنى التركيبي، أم بالمعنى الإفرادي.

ذلك أننا إن فسرناه بكونه تركيبيا، ورد علينا المجاز المفرد بأنواعه (عندهم) ووردت علينا الكناية في المفرد كذلك، كما ذكر السعد.

وإن نحن فسرناه بكونه إفراديا، ورد علينا المجاز المركب، ووردت علينا الكناية في غير المفرد.

ثم يظل موقف التشبيه -وهو من مباحث البيان- غامضا، حيث لا يجد له مدخلا ينفذ منه إلى علم البيان، ما دمنا نحجل في قيود تعريف السكاكي.

إن التشبيه -عنده- من قبيل الحقيقة، وهو يقصر علم البيان على ما كانت دلالته عقلية؛ لأنها -وحدها- التي يتأتى فيها الاختلاف، والتفاوت في الوضوح والخفاء عنده.

---

(١) المطول ص: ٣٠٨، وانظر حاشية الجرجاني عليه بنفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق.

ولسنا نقبل منه هذا التسويغ الهزيل، الذي يجعل بحث "التشبيه" مقدمة لبحث الاستعارة، بحيث يستمد مشروعيته في وضعه بين مباحث البيان، من مشروعية الاستعارة.

بحث الدلالة، الذي استعاره السكاكي من المناطقة، هو بحث في دلالة المفردات[1]، نقله الشيخ إلى علم البيان ؛ ليجعل منه دليلا يهتدي به في دراسة الأساليب وتصنيفها، فكان هذا الاضطراب الذي لا مخرج لـــه منه؛ ذلك أن من المحال أن تشرح نظرية الدلالة في المفردات -كما استعارها من المناطقة- ما يكون من اختلاف الأساليب وضوحا وخفاء، اختلافا ناشئا من طبيعة دلالتها.

قارن موقف السكاكي هنا، وهو يمهد لعلم البيان، بمبحث الدلالة في المفردات، بموقف عبد القاهر -رحمه الله تعالى- وهو يحدد مناط البحث البلاغي: "ليس لنا إذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة، مع معاني الكلم المفردة شغل، ولا هي منا بسبيل، إنما نعمد إلى الأحكام، التي تحدث بالتأليف والتركيب"[2].

تأمل المسافة بين النظرتين: نظرة تقف في دائرة اللفظة المفردة لتطل منها على أساليب غاية في التركيب والدقة، وأخرى تنطلق نحو غايتها، لا ترى في هذه الدائرة ما يستوقف أو يفيد.

أما نحن فمن حديث الشيخ "عبد القاهر" نبدأ الحديث.

قال رحمه الله تعالى:

"الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض، بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن "زيد" -مثلا- بالخروج على الحقيقة، فقلت: "خرج زيد"، وبالانطلاق عن "عمرو" فقلت: "عمرو منطلق". وعلى هذا القياس.

---

(١) البصائر النصيرية للساوي، الفصل الثالث من المقالة الأولى.

(٢) دلائل الإعجاز، ط. شاكر ص: ٧٢.

وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه، الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية، تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية، والاستعارة والتمثيل"[1].

وقد شرح الشيخ ما يعنيه بدلالة معنى اللفظ على الغرض: "أولا ترى أنك إذا قلت: "هو كثير رماد القدر"، أو قلت: "طويل النجاد"، أو قلت في المرأة: "نئوم الضحى"، فإنك في جميع ذلك، لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى -على سبيل الاستدلال- معنى ثانيا، هو غرضك، كمعرفتك من: "كثير رماد القدر" أنه مِضْيَافٌ، ومن: "طويل النجاد" أنه طويل القامة، ومن: "نئوم الضحى" في المرأة أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها.

وكذا إذا قال: "رأيت أسدا"، ودلك الحال على أنه لم يُرِدِ السبع، علمت أنه أراد التشبيه، إلا أنه بالغ، فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد، وكذلك تعلم من قوله: "بلغني أنك تقدم رِجْلاً وتؤخر أخرى" أنه أراد التردد في أمر البيعة، واختلاف العزم، في الفعل وتركه"[2].

إن التأمل في كلام عبد القاهر حول تنوع الدلالة يدل من أول نظرة فاحصة على أنه يتحدث عن دلالة التراكيب، وليس عن دلالة المفردات، كما يدل على أن "المعنى" "ومعنى المعنى" في حديثه، يقصد بهما شيئا مختلفا تماما، عما أورده الرازي والسكاكي في شرح الدلالة.

---

(١) دلائل الإعجاز، ط. شاكر ص:٢٦٢.

(٢) المصدر السابق.

فالمعنى -في حديث الشيخ- هو المفهوم، الذي يعطيه ظاهر العبارة أو التركيب، من مثل: "هو كثير رماد القدر"، "وهو طويل النجاد"، "وهي نئوم الضحى" -"ورأيت أسدا"- "وأراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى" وليس المعنى -هنا- مما يفهم من لفظ مفرد، كما مثل الرازي وتبعه السكاكي.

ومعنى المعنى في كلامه هو الغرض، والعلاقة إنما هي بين معنى ظاهر النص، وبين الغرض المراد، وهي علاقة عرفية، أنشأها وأقرها الاستعمال والشيوع، ولهذا يعد الخروج عليها تعقيدا معنويا، كبيت العباس المشهور.

ليس بين: "طول النجاد"، "وطول القامة" علاقة عقلية؛ فقد يطول النجاد على قامة قصيرة، قصد صاحبها أن يعوض عن قصره الحقيقي، عن طريق الإيحاء والإيهام.

وليس بين: "نئوم الضحى" والترف علاقة ضرورية، كذلك، فقد يكون عن كسل، أو مرض، أو اعتياد.

والاستدلال الذي أشار إليه "عبد القاهر" ليس استدلالا عقليا، من نوع ما تتضمنه دلالة التضمن، والالتزام عند المناطقة، وإنما الاستدلال هنا نوع من الروية، ومحاولة الربط بين المعنى الظاهر من العبارة، وبين الغرض الذي يقصد منها في مثل هذا المقام، الذي قيلت فيه، بحسب ذوق اللغة وأصحابها.

وكأن عبد القاهر كان يستشرف شيئا مما يتصل بترابط المعاني وتداعيها "ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم: هو كثير رماد القدر"، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد، على أنه تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور، كثر إحراق الحطب، تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب، كثر الرماد لا محالة.

وهكذا السبيل في كل كناية، فليس من لفظ الشعر عرفت أن ابن هرمة أراد بقوله:

ولا أبتاع إلا قريبة الأجل

التمدح بأنه مضياف (الغرض) ولكنك عرفته بالنظر اللطيف، وبأن علمت أنه لا معنى للتمدح بظاهر ما يدل عليه اللفظ، من قرب أجل ما يشتريه، فطلبت له تأويلا، فعلمت أنه أراد أنه يشتري ما يشتريه للأضياف، فإذا اشترى شاة أو بعيرا، كان قد اشترى ما دنا أجله؛ لأنه يذبح وينحر عن قريب. وإذ قد عرفت هذا في الكناية، فالاستعارة في هذه القضية[1].

كلام عبد القاهر إنما هو عن التراكيب ودلالاتها. وهو يشير إلى أن دلالة الكلام ليست من نوع واحد وإنما هي نوعان: مباشرة وغير مباشرة. والأولى دلالة لفظ والثانية دلالة معنى والمدلول عليه بالأولى هو ما يسميه "المعاني الأول"، والمدلول عليه بالثانية هو ما يسميه "المعاني الثواني"، وهي الأغراض التي يساق لها الكلام.

وقد لخص نظريته في الدلالة حيث يقول: "وإذ قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول: "المعنى" "ومعنى المعنى"، تعني بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، "وبمعنى المعنى": أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر[2].

بهذا يتضح الفرق جليا بين أساليب الحقيقة، وأساليب المجاز والكناية، وهو فرق يقام على طبيعة الدلالة، فهي في الأولى دلالة لفظ على معنى، وفي الثانية دلالة معنى على معنى (دلالة المعاني الأول على المعاني الثواني).

---

(١) دلائل الإعجاز ص: ٢٦٣ ط. شاكر. وانظر في هذه المسألة: مقتضى الحال بين البلاغة القديمة والنقد الحديث للمؤلف.

(٢) نفس المصدر.

لقد أبعد السكاكي -ومن قبله الفخر الرازي- في الخلط بين مقولات المناطقة في دلالة المفردات، وبين مقولات البلاغيين (عبد القاهر على سبيل المثال) فيها وليس يسع باحثا جادا أن يتقبل نظرية الدلالة، بفحواها المنطقي المستعار في نهاية الإيجاز والمفتاح ليجعل منها مدخلا أو أساسا، لتصنيف الأساليب وتمييزها بعضها عن بعض، فضلا عن اتخاذها أداة، لوصف هذه الأساليب وتحليلها".

فإذا رجعنا لأساليب التعريض، وطرحنا هذا السؤال:

ما العناصر الدالة على المعنى التعريضي؟

قلنا:

تحليل هذه الأساليب يضع أيدينا على عناصر ثلاثة، تتضافر معا على صنع المعنى التعريضي، وهي: "العبارة"، "والسياق" الذي يحفها ويكتنفها، ثم "المقام"، الذي ترد فيه بوصفها كلاما أو حدثا لغويا.

قول يوسف عليه السلام وقد جاءه رسول الملك، يدعوه من سجنه: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُ ٱلرَّسُولُ قَالَ ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّٰتِى قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ۚ إِنَّ رَبِّى بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف: ٥٠].

هذا تعريض بنفسه هو، بقصته وقضيته، وقد أراد أن يحتفظ به سرا مكتوما عن هذا الرسول، ولم يشأ أن يكشف ستر امرأة العزيز؛ إذ كان بملكه أن يقول مثلا: ما بال امرأة العزيز التي راودت فتاها عن نفسه؟ وكأنما أراد -كذلك- أن يصادر على أي سؤال أو استفسار محتمل، من جانب الرسول، فقال: ﴿إِنَّ رَبِّى بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾.

هنا عبارتان تعريضيتان:

﴿مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّٰتِى قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ۚ﴾.

﴿إِنَّ رَبِّى بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾.

والأولى تعريض بنفسه للملك، كأنه قال: ما بالي؟ وماذا آل إليه الأمر في قضيتي؟

والثانية تعريض للرسول ألا يسأل، ولا يدخل في تفاصيل، وليحمل رسالة يوسف دون تعليق.

وفهم الملك ما عرض به يوسف، فلم يسألهن عن حالهن، وماذا كان بعد تقطيعهن أيديهن، وإنما قال: ﴿مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [سورة يوسف: ٥١]؟

وهذا دليل على أن يوسف عرَّض، وأن الملك فهم ما عرض به، وهنا يبرز السياق عنصرا دالا بقوة في أسلوب التعريض.

والمتابع لأحداث القصة سوف يعود بذاكرته إلى وقائعها -يستعيدها ويجددها، فإذا هي حية شاخصة، بمجرد أن يسمع هذه الإشارة: ﴿ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّٰتِى قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ فهذه الإشارة كفيلة بتجديد الموقف كله، كأنما هو يقع الآن وهذه اللحظة، بكل ما يلابسه من زمان، ومكان، وأشخاص.

بهذه الإشارة وظف يوسف عليه السلام السياق؛ ليسترجع به المقام، ويحضره أمام الملك. وكأنما نحن أمام إعادة محاكمته أو نظر قضيته من جديد؛ بناء على طلبه، وقد أعلن الشهود، في محكمة الاستئناف هذه المرة.

لقد جمع الملك النسوة وسأل: ﴿مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِۦ﴾؟ إنها إعادة سؤال للشهود أو المتهمين، في قضية، اتهم فيها بريء، وأمضى -مظلوما- في السجن بضع سنين.

وكان جوابهن، أو إعادة شهادتهن، أو اعترافهن: ﴿حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ﴾ [سورة يوسف: ٥١].

إنها تبرئة تأتي متأخرة؛ ليتبعها اعتراف من اتهمته زورًا وبهتانا، ورمته بجريمتها هي وانسلت منها: ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ﴾ [سورة يوسف: ٥١] -وقد استيقظ

ضميرها- ﴿الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [سورة يوسف: ٥١].

أنا راودته! أما هو فكما شهد النسوة: ﴿مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ [سورة يوسف: ٥١].

وهنا أدرك الملك أن مطلب يوسف قد تحقق، ولم يعد ثمة ما يمنعه من تلبية دعوة الملك: ﴿فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [سورة يوسف: ٥٤].

وهو جواب تعريضي، على سؤال يوسف التعريضي.

وفي هذه الكلمات: "اليوم" "لدينا" "مكين" "أمين" مفاتيح هذا التعريض.

هذه الثلاثة: العبارة —السياق— المقام، هي عناصر الدلالة في أسلوب التعريض، على معناه التعريضي، وكل منها يقتضينا وقفة بقدر ما يتضح لنا دوره ووظيفته.

العبارة في أسلوب التعريض

العبارة، أو اللفظ، أو التركيب، لا دلالة لها من حيث هي لفظ دال على المعنى التعريضي.

فالمعنى التعريضي ليس مدلولا لها من طريق الحقيقة والوضع، ولا من طريق المجاز والتأول، ولا من طريق الكناية والإرداف.

دلالتها عليه دلاله استتباعية تفهم عن اللفظ سياقا، لا به، وضعا أو تأويلا. وقد شرحنا هذه المسألة في فصل سابق.

حين قال نوح عليه السلام لقومه:

﴿إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٢٥ أَن لَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة هود: ٢٥، ٢٦]

ردوا عليه بقولهم:

﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ ٱلرَّأْيِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ﴾ [سورة هود: ٢٧].

إنهم يعرضون له، بأنه ليس أحق منهم بالرسالة، على فرض تسليمهم بها.

فهو بشر مثلهم، و لم يتبعه إلا أراذلهم، وبالتالي لا فضل يُرى لـــه أو لمن اتبعوه عليهم.

وكونهم مثله، في استحقاق الرسالة، أو كونهم أحق بها منه، مما لا دلالة للعبارة عليه، لا حقيقة، ولا مجازا، ولا كناية.

فكل ما يؤخذ من دلالات هنا: تحديد نظرتهم إليه، من أنه ليس سوى بشر مثلهم ونظرتهم إلى أتباعه، على أنهم ليسوا إلا الأراذل والسفلة بين قومهم، وتقرير أن لا فضل لـــه ولا لأتباعه عليهم، بل إنهم لينـــزلون به وبأتباعه عن أن يكونوا نظراء لهم؛ لأنهم —في نظرهم— كاذبون.

فإذا قلنا: إنهم يعرضون بتساويهم معه- إن لم يتفوقوا عليه – في استحقاق الرسالة لو كانت، فإن هذا المعنى مما لا دلالة لكلامهم عليه، بأي من الطرق الثلاثة: الحقيقة، والمجاز، والكناية.

وكان يمكن أن يقال: عرضوا بكذبه –حاشاه- في دعواه الرسالة؛ حيث كانوا يعتقدون أن البشرية تنافي الرسالة، وأنه لا يزيد –ما دام بشرا مثلهم- عليهم بشيء، يؤهله لأن يكون رسولا دونهم.

لكن هذا الاحتمال ضعيف، ينال منه أنهم صرحوا بتكذيبه، في نفس السياق، وقد اتفقنا أن دلالة التعريض لا تكون كذلك.

والعبارة التعريضية متعددة الدلالات، أو إن أردنا الدقة: ذات مستويين من الدلالة أو أكثر؛ فهي تدل على معناها بطريق من طرق الدلالة الثلاثة: الحقيقة، والمجاز، والكناية، وهذه دلالة لفظية، ثم تدل على المعنى التعريضي دلالة سياقية، لا تؤخذ من ذات العبارة.

إن اللفظ أبدا دال، ودلالته الحقيقية الوضعية هي دلالته الأولى، التي يتبادر قصدها منه، ما لم يصرف عنها صارف إلى دلالة أخرى، مجازية، أو كنائية.

والدلالة التعريضية –بسبب أنها دلالة سياقية- لا تزاحم أيا من هذه الدلالات، ولا تتنافى معها، كما تتنافى دلالة المجاز مثلا مع المعنى الحقيقي للفظة.

وعلى هذا: فالعبارة التعريضية يمكن أن تكون –من حيث هي لفظ دال- حقيقة لغوية، ويمكن أن تكون مجازا، ويمكن أن تكون كناية، وكل ذلك غير دلالتها التعريضية، بحيث يسوغ لنا أن نقول: إنها حقيقة وتعريض، أو مجاز وتعريض، أو كناية وتعريض معا، وفي وقت واحد، دون خلط بين أي من هذه الثلاثة وبين التعريض.

تفسير هذا:

قول نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [سورة هود: ٤٥].

هو من قبيل الحقيقة، وكل جملة من جمله الثلاث تقرر حقيقة ثابتة بمقياس إنساني عام، كما في الأولى، أو بمقياس إيماني خاص، كما في الأخريين.

وهو -في الوقت نفسه- تعريض من نوح عليه السلام بسؤال عن حكمة الله -التي لا يشك فيها- في غرق ابنه مع توافر موجبات نجاته، في نطاق هذه الحقائق الثلاث، التي تضمنها قوله، والتي تشكل موقفا يدعو إلى الحيرة، حيرة لا يعصم منها إلا الإيمان الواثق بوعد الله، الموقن بحكمته في كل ما يفعل، وإن خفي وجهها على عقل المؤمن.

وهنا يلتقي التعريض والحقيقة في كلام واحد.

وفي قول الله تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ [سورة الأعراف: ٥٨].

ضرب الأرض الطيبة التي تستجيب للغيث، فتخرج نباتها بأمر ربها مثلا للمؤمن، يستجيب لهدى الله، فيصدر عنه من الأفكار الحقة، والأعمال النافعة، ما هو خير له وللناس في دينهم ودنياهم.

وضرب الأرض السبخة الخبيثة، التي لا تستجيب للغيث، فلا تنبت ولا يخرج منها ما ينفع الناس، مثلا للكافر، يعرض عن ذكر الله وعن هدايته، فيخبث باطنه وظاهره، ولا يصدر عنه شيء ينفعه، أو ينفع غيره، من حق يهتدي إليه، أو خير يعمله.

يقول الزمخشري -رحمه الله تعالى-: "وهذا مثل لمن ينجع فيه الوعظ والتنبيه من المكلفين، ولمن لا يؤثر فيه شيء من ذلك"[١].

---

(١) الكشاف: ١/٥٥٢.

وهو ينقل آثارا تفيد هذا المعنى:

عن مجاهد قوله: "آدم وذريته، منهم خبيث وطيب"(١).

وعن قتادة قوله: "المؤمن سمع كتاب الله فوعاه بعقله، وانتفع به، كالأرض الطيبة، أصابها الغيث فأنبتت، والكافر بخلاف ذلك"(٢).

ويقول الزمخشرى: "وهذا التمثيل واقع على أثر ذكر المطر، وإنــزاله بالبلد الميت، وإخراج الثمرات به على طريق الاستطراد"(٣).

الآية إذا من قبيل المجاز المركب "تضمنت ضرب مثلين" كل منهما استعارة تمثيلية.

وهي كذلك تعريض بالمشركين، وموقفهم من الرسول ﷺ ودعوته، وأنهم -بعنادهم وتحديهم الحق- صرفوا نفوسهم عن مقتضى الفطرة، من طيب وصلاح، إلى ما ينتجه الكفر من خبث وفساد.

وهذا التعريض -في نظرنا- هو لب الموقف، وهو محط الرحال -بالنسبة لما سبقه ولحقه- وأحاط به، من بين يديه، ومن خلفه.

ولسنا مع الزمخشري -رحمه الله تعالى- في عده الآيات من باب الاستطراد.

وسنبين هذا في موضعه إن شاء الله.

هنا توضع الآية تحت "المجاز" من حيث هي لفظ دال، وتوضع تحت: "التعريض" لا من حيث دلالتها اللفظية تلك، وإنما من حيث دلالتها السياقية، التي هي غير دلالة اللفظ.

---

(١) الكشاف: ٥٥٢/١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الكشاف: ٥٥٢/١.

وهكذا يلتقي التعريض والمجاز في كلام واحد، كما التقى التعريض والحقيقة، في كلام واحد كذلك.

وقول الله تعالى (على لسان الهدهد في خطابه سليمان ﷺ): ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النمل: ٢٣].

فيه ثلاث كنايات:

"تملكهم": كناية عن خضوع أهل سبأ لسلطان بلقيس.

"أوتيت من كل شيء": كناية عن بسطة الملك، وسعة السلطان.

"ولها عرش عظيم": كناية عن الأبهة، وفخامة الشأن.

ونحن نرى في الآية وراء هذه الكنايات تعريضا من الهدهد بسليمان ﷺ.

لقد كان من سليمان، نبي الله الكريم، ما يشبه الإدلال بعلمه وملكه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ ۖ إِنَّ هَـٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ﴾ [سورة النمل: ١٦].

وتبع ذلك هذا الاستعراض الحاشد: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَـٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ [سورة النمل: ١٧].

هنا ساق الله إليه العظة، ونبهه إلى ما في العلم والملك من عرض الفتنة.

وكانت البداية حين مر بجيشه على وادي النمل، ولقنته النملة درسا في حسن الرِّعْيَة، والحفاظ على الرَعِيَّة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَـٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَـٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [سورة النمل: ١٨].

ليست العبرة بسعة الملك، وإنما العبرة بتأدية الأمانة، والوفاء بالمسئولية.

لقد غفل سليمان وأعوانه وجنده، عن الضعفاء من خلق الله، غفلة توشك أن تهجم به وهم على أمر جلل، حطم أمة من الأمم أمثالهم، وهم لا يشعرون.

وقد نبهه حديث النملة، فتحول المشهد من عرض عليه: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَـٰنَ جُنُودُهُۥ﴾ [سورة النمل: ١٧] إلى تفقد منه لرعيته: ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ﴾ [سورة النمل:٢٠] وكان من نتائج التفقد اكتشاف أن ثمة من غاب، ولا يدري سبب غيابه.

إنه "الهدهد": ﴿مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ﴾ [سورة النمل: ٢٠]؟!

ومنطق الحزم في أمر الملك قد يخل أحيانا -ودون قصد- بمقتضيات العدل ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَـٰنٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة النمل: ٢١] أصدر عليه حكما وهو غائب، لم يسأل عن ذنبه، ولم يسمع منه دفاعا عن نفسه.

وهنا استدرك، ولعل لحديث النملة فضلا في هذا الاستدراك: ﴿أَوْ لَيَأْتِيَنِّى بِسُلْطَـٰنٍ مُّبِينٍ﴾.

وكان منطق العدل أن يأتي -أولا- على لسانه ما جاء آخرًا من كلامه، ثم يجيء الهدهد، ويفاجأ سليمان ومن معه بهذا المنطق الواثق: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ [سورة النمل: ٢٢].

إنه يطامن ويهدهد من عُجب سليمان، وإعجابه، أو من عجب قومه وإعجابهم بعلمه وملكه!.

ويهدهد من علمه بهذه الاحاطة: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ﴾، وبهذه الفصاحة ﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾.

ويهدهد من ملكه، بهذا الوصف لبلقيس وملكها: ﴿إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ﴾ [سورة النمل: ٢٣] ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [سورة النمل: ٢٣]. ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النمل: ٢٣].

"بلقيس" وهي امرأة "تملكهم"، "وأوتيت من كل شيء"، "ولها عرش عظيم"!

فماذا بقي لك "يا سليمان"، لتتفرد به، فَتُدِلّ أو تعجب؟ أو ليعجب به الناس ويتمنوه؟

ثم، وهذا هو الأهم: ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [سورة النمل: ٢٤].

ترى:

من المسئول عن إقامة التوحيد وإزالة الشرك؟ ومن عليه هداية الضالين حتى يهتدوا للحق؟

من آتاه الله الملك والنبوة، هو "سليمان" عليه السلام دون سواه.

لكنه ربما بدا مشغولا بملكه، بفخامته وضخامته، فأذكرته النملة شكر من آتاه هذا الفضل ﴿مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ﴾ [سورة ص: ٣٥] فهتف: ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ﴾ [سورة النمل: ١٩]، وألهمته هذا التواضع: ﴿وَأَدْخِلْنِى بِرَحْمَتِكَ فِى عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [سورة النمل: ١٩].

ثم هاهو ذا الهدهد –الضعيف المستضعف– يزأر بصيحة الحق: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة النمل: ٢٥]، وبهذا النذير: ﴿وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [سورة التغابن: ٤]، ثم بهذا التسبيح والتوحيد: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [سورة النمل: ٢٦].

هو وحده الملك الحق، لا ملك سواه سبحانه. ما أجل النبأ، وما أصدقه، وما أعمق الموعظة، وما أنفذها.

الهدهد يعرض بهذه العبارات الثلاث:

"وجدت امرأة تملكهم"، "وأوتيت من كل شي"، "ولها عرش عظيم" إنه يعرض لسليمان في هذه العبارات الثلاث، بأنه ليس بأوحد فيما ورثه من ملك، ولا فيما أوتيه من دنيا؛ فهناك امرأة -وليست رجلا- مشركة -وليست مؤمنة- تملك قومها.

أجل "قومها"!

(تملكهم) وليست تحكمهم فقط، ولها من بسطة السلطان وأبهة الملك: (عرش عظيم) وكأنه يهمس إليه، أو إلى أهل مملكته، أو إلينا، أو إلى الجميع:

إن الله يعطي الدنيا لمن يحب ولمن لا يحب، ولكنه لا يعطي الدين إلا لمن أحب، وبهذا التعريض القوي يذكر سليمان بِمَسْئوليته، في إقامة التوحيد وتطهير أرض الله من الشرك.

وهنا تطامن شأن المُلك، في نفس النبي الملك: ﴿سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾ [سورة النمل: ٢٧].

لقد أيقن سليمان أن الهدهد -الداعية إلى التوحيد- صادق، لكنه الحفاظ على هيبة الملك يضطره أن يوازن بين مقتضياتها وبين الخضوع لمنطق الحق، منطق الهدهد الصارم، لا يخاف في الله لومة لائم، وإن وراءه لوعيدا بتعذيب شديد، أو بالذبح ممن يملك التنفيذ ﴿إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾.

مقولة الهدهد هذه أعطتنا بلفظها ثلاث كنايات، وأعطتنا بسياقها -استتباعا- ثلاثة تعريضات، كلها بالغ قوي.

للعبارة التعريضية دلالتان، أو وجهان للدلالة: دلالة لفظية تفهم من اللفظ مباشرة، فيكون حقيقة، أو تفهم منه عبر دلالته المباشرة، فيكون مجازا، أو كناية، ودلالة أخرى غير لفظية، تفهم من السياق، على وجه استتباعي، فتكون تعريضا.

ولاختلاف منشأ الدلالتين (إحداهما من اللفظ والأخرى من السياق) جاز اجتماعهما في كلام واحد، فيكون حقيقة وتعريضا، أو مجازا وتعريضا، أو كناية وتعريضا كذلك.

وينبغي أن نكون على ذكر أبدا: أن المعنى التعريضي لعبارة ما شيء، وأن معناها الحقيقي، أو المجازي، أو الكنائي شيء آخر، وأن منشأ الدلالة وطبيعتها في الأول، غير منشئها وطبيعتها في الثلاثة الأخرى.

والعبارة التعريضية -في دلالتها على المعنى التعريضي- يعرض لها الخفاء، على نحو ما، بحيث يعد الخفاء، خاصية تميزها، ما دام التعريض يضاد التصريح في جوهره وينافيه.

وإذا كان الخفاء قسمة مشتركة بين الأساليب التعريضية دون استثناء، فإنه في درجته وفي مداه متفاوت، يخف حينا فيشف عن المعنى، حتى يوشك أن يبوح به، ويشتد حينا، حتى يكاد أن يحيل الكلام -من حيث معناه التعريضي- إلى لُغْزَ أو أُحْجيَّة، ويقتضينا في فهمه ما يقتضيناه فك المعَمَّى سواء بسواء.

نقلنا آنفا من المرويات المأثورة في تفسير آية البقرة: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٥] إلخ، عبارات كثيرة، صدرت عن صحابة رسول الله ﷺ وعن التابعين لهم بإحسان، ونحن إذا رجعنا إليها وجدناها ناطقة بهذا التفاوت في خفاء دلالتها على التعريض بالخطبة، على نحو بين، فمثلا لو قارنا بين هذه العبارات الثلاث:

"إني أريد أن أتزوج".

"إني إن تزوجت أحسنت إلى امرأتي".

- "إني فيك لراغب".

لرأينا أنها تترتب تنازليا من حيث درجة الخفاء فيها؛ فليس من شك أن قول "إبراهيم النخعي": "إني فيك لراغب" أقل خفاء من سابقيه، ولا شك كذلك أن قوله: "إني إن تزوجت أحسنت إلى امرأتي" أقل خفاء من سابقه، وأغمض قليلا من لاحقه.

فإذا قارنا هذه مجتمعة، بمثل قوله: "لا تسبقيني بنفسك"، بدا الأخير وكأنه تصريح بالقياس إليها.

ومن هنا كرهه "مجاهد" -فيما روى "الليث"، عنه- كما أشرنا.

أما حين نتأمل قوله: "إن لي حاجة" أو "أبشري"، فإن القضية سوف تنعكس، وسوف نجد أنفسنا أمام ما هو أخفى من كل ما سبق.

الخفاء إذا سمة من سمات التعريض، عنها ينشأ، وبها يكون.

وقد جعل القرآن التعريض وسطا بين طرفين، نتبينهما من الآية الكريمة: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٥].

احتمالات ثلاثة أمام من يريد الزواج من المتوفى عنها زوجها (في العدة):

أولها: أن يصرح لها برغبته في الزواج منها، وهو حرام: ﴿لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾.

ثانيها: أن يعرض بالخطبة ولا يصرح، وهو رخصة رفع الله الجناح فيها.

ثالثها: أن يكتم رغبته في نفسه ويخفيها، فلا يصرح ولا يعرض ﴿أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٥]، ورفع الجناح هنا أولى من سابقه.

التعريض إذا حد بين الكتمان والتصريح، والتصريح وضوح، والكتمان صمت كامل، والتعريض بينهما: وضوح في خفاء، أو خفاء في وضوح، وكذلك كان، وقد ذكرنا من عباراتهم ما تبين منه هذه المراتب.

هذا الوضوح الخفي، أو الخفاء الواضح -إن جاز التعبير- يظهر لنا ظهورا أشد، حين نقف أمام نصوص الكتاب العزيز.

قول زكريا عليه السلام:

﴿رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [سورة مريم: ٤].

ربما ظُنَّ أن هذا السياق يُكَوِّن موقفا تعريضيا، أقرب إلى التصريح.

فالحديث عن شيخوخته وهرمه، وخوفه على ميراث النبوة، فيه تعريض بطلب ولي، يرثه في الدين، ويكون فيه قدوة للناس من بعده. وقوله: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ تلميح من وراء حجاب بمطلوبه، وقد زاد هذا التلميح قوة، بقوله: ﴿وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا﴾ [سورة مريم: ٥].

هو يخشى الموالي من بعده وهم عصبته، ولم يكن فيهم من هو أهل لوراثة علم النبوة والقيام عليه، وزوجه عاقر، لم تلد له ولدا -لا ذكرا ولا أنثى- وهو يسترحم ربه، وقد عوده أن يستجيب دعاءه، وما يشغله الآن إلا خوفه على ميراث العلم والدين، أن يئول إلى من ليسوا أهلا لأن يستحفظوا عليه، وإذا فالتعريض هنا ليس بينه وبين التصريح سوى غلالة رقيقة شفيفة، لا تستر وراءها شيئا.

هكذا تبدو الآية بادي النظر.

بيد أن هذا الظن سوف يذهب، ويبدو النص على حقيقته: تصريحا لا تلويح فيه ولا تعريض.

لقد نحاه جانبا، قوله عليه السلام، بعد ذلك مباشرة: ﴿فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝ يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [سورة مريم: ٥، ٦] هكذا بفاء التسبيب. هو تصريح إذا لا تعريض فيه.

وقد جاءت هذه الضراعة، ملخصة موجزة، في سورة الأنبياء، -وهي بعد مريم في النـــزول-: ﴿وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِى فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٩].

وفيها طلب الولي الوارث، صريحا واضحا، لا خفاء فيه. والقرآن يفسر بعضه بعضا.

وقول بنت شعيب في شأن موسى عليه السلام:

﴿يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [سورة القصص: ٢٦].

فيه تعريض بقوة موسى وأمانته، تعريض هو إلى التصريح أقرب، والمقام يرشح للتعريض ويقويه.

هنا حياء المرأة، خاصة إذا كانت مؤمنة، فكيف إذا كانت بنت نبي كريم، نُشِّئَتْ على مكارم الأخلاق والتزامها، ونَمَّ عليها قولها هي وأختها: ﴿لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ [سورة القصص: ٢٣]؟!

لو أن بنت شعيب صرحت، لقالت: "يا أبت استأجره، إنه قوي أمين"، لكن حياءها حال دونه فكان هذا التعريض الجميل البليغ.

لقد مكنها هذا التعريض أن تبدي من أمرها وتخفي، تبدي فلا تصرح، وتخفي فتعرض.

إن وراء طلبها من أبيها أن يستأجر موسى ما وراءه، وأبسط ما يفهم منه: أنها حريصة على أن يظل موسى معهم ولا يفارقهم، لكن: لم هي حريصة هذا الحرص؟ هنا يقع هذا التعليل موقعا عجبا.

لا تذهب بكم الظنون هنا أو هناك ليس وراء طلبها هذا سوى أن هذا الرجل ذا المروءة. (الذي سقى لهما تطوعا منه) يتوافر فيه صفتان، قلما تتوافران في أجير: القوة على العمل، وهذه تهم أباها، والأمانة، وهذه تهمهم جميعا، ولئن أوحى حديث القوة بأي وهم، إن حديث الأمانة ليدفعه ويمحوه.

لقد استعملت أفعل التفضيل: (خير) وجعلته به خير الأجراء قاطبة -لكن تعريضا- وقد صدق فراستها فيها ما كان من أمره معها هي وأختها، من سلوك النبوة في عصمتها، ثم زكى هذه الفراسة ما كان من حديث موسى، وقصه علي شعيب -صلوات الله عليهما- وفيه ما شجع الابنة الطاهرة الذكية أن تلمح لأبيها بنبضة قلب سليم، جذبته شمائل، هي إرصات نبوة، توشك أن تكون.

لقد سمعت قول أبيها: ﴿لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [سورة القصص: ٢٥] فعرّضت، وفهم الأب النبي ما عرضت به، وباركه، واستجاب لـــه، دون أن يكشف لتعريضها سترا: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِى ثَمَٰنِىَ حِجَجٍ﴾ [سورة القصص: ٢٧].

"إني أريد" هو الذي يريد.

"إحدى ابنتي" يختارها هو، أو يختارها موسى.

المهم أنها واحدة لا بعينها في العرض، والله يعلم أنها متعينة في نفس الأب الجليل -خطيب الأنبياء- ولكنه يعميها هذه التعمية؛ إكراما لحياء تجملت به، فرده عليها، سربالا سابغا من عزة وكرامة.

وقول موسى عليه السلام: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [سورة الكهف: ٧٧].

فيه تعريض -للخضر عليه السلام- باقتضاء أجر على ما أقامه من الجدار، الذي كان على وشك الانهيار، أجر هما في حاجة إليه؛ فقد أصابهما النصب والجوع، وقد اضطرا أمام شح القرية أن يستطعما أهلها، فأبوا أن يضيفوهما، موقف مؤسف، لكنه لم يمنع الخضر أن يصنع ما صنع، على ما يعانيه هو وصاحبه موسى -عليهما السلام- من جهد وسغب.

فإذا قال موسى عليه السلام في هذا الموقف: ﴿لَو شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ نمت لنا عبارته، عن طلب مُقَنَّع، منعه من الإفصاح به ما يترتب على هذا الإفصاح: ﴿إِن سَأَلْتُكَ عَن شَىْءٍ بَعْدَهَا﴾ [سورة الكهف: ٧٦] -بعد حادثة الغلام- ﴿فَلَا تُصَاحِبْنِى قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّى عُذْرًا﴾ [سورة الكهف: ٧٦].

السؤال هذه المرة لا عذر معه، فماذا يصنع، وهو حريص على دوام الصحبة؟ لجأ إلى التعريض، وبالغ فيه: ﴿لَو شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾.

فوض الأمر إلى مشيئة الخضر وحده، وإنهما لشريكان في العمل، واختار "لو" من بين الأدوات، وجعل فعل المشيئة هو الشرط، وكان يستطيع أن يقول: (لو اتخذت عليه أجرا).

﴿لَو شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾.

يحتمل بظاهره أن يكون ثناء على مروءة الخضر، التي لم ينل منها صنيع أهل القرية غير الكريم، وعلى تعاليه على منطق الحاجة والضرورة، التي تفرض عليه أن يطلب أجرا على مروءته، كما قيل: إن الضرورة لا تعدو على العصم، ويحتمل -من طرف بعيد- أن يكون تعريضا له، باتخاذ أجر، توافرت دواع مشروعة وكافية لاقتضائه.

ومن أحق بالمطالبة بالأجر ممن هو مضطر إليه؟

أما: "لو اتخذت عليه أجرا" فهي مطالبة بقوة وسؤال فيه إلحاح.

سؤال "بلو" التي تشعر بمدى حرص السائل بها على مطلوبه وعلى موقعه من نفسه.

وعلى الرغم من تلطف موسى عليه السلام واحتياطه البالغ في تعريضه، فقد فهم الخضر عليه السلام مغزاه، وعده سؤالا من موسى، رتب عليه النتيجة التي حاول كليم الله أن يتوقاها: ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ﴾ [سورة الكهف: ٧٨].

لو لم يكن في حديث موسى تعريض بطلب الأجر، لما عده الخضر منه سؤالا، يبني عليه هذا القرار الصارم: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾.

وقول يونس عليه السلام إذ نادى في الظلمات:

﴿أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٧]

إنه يهلل مسبحا من أعماق الظلمات، مقرا بظلمه نفسه، تائبا مما كان منه، وقد صدر منه هذا وهو في بطن الحوت، حيث أخذه إلى قرار سحيق، فأصبح تحيط به ظلمة جوف الحوت الذي يحويه، وظلمة البحر، الذي يضم الحوت، وظلمة الليل الذي يلف البحر والكون، وإنما آل إلى هذا الغم من جراء ما كان منه، من مغاضبته قومه، وتركه إياهم، يأسا منهم -في تقديره- دون إذن أو أمر من ربه، بهذه المغاضبة.

إن رائحة العقوبة لتشم من هذا الجو، جو التوبة والضراعة بعد الإقرار بالذنب، وهي رائحة يشتد عبقها ويقوى، حين تضم إلى هذا السياق، السياق الآخر: ﴿فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [سورة الصافات: ١٤٤].

إن تسبيحه وتهليله، إنما هما كفارة ظن، صدر منه، فيه تسور على الغيب لا يجوز، مهما يكن من مسوغات لدى من صدر منه... ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٧] من القَدَر لا من القدرة، وإدخاله نفسه في سلك الظالمين: اعتراف وتوبة من مغاضبته قومه وفراقه إياهم، كأنما استعجل الأمر، فتاركهم مقدرا أن لا أمل ولا رجاء في إيمانهم، وتلك قضية لا يحكم فيها إلا رب القلوب، الذي أمر البشر بيده، وهو -وحده- الذي يعلم ما سيئول إليه عاقبة أمرهم، كأنما ضاق صدر "يونس" عن المزيد من مصابرة، ليس لـــه أن يفر منها، وكان العقاب على الفرار من هذا الغم غما أشد.

لقد ظل نوح عليه السلام يدعو إلى الله، ولبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاما، ولم يؤمن به طوال هذا الدهر الدهير، إلا قليل، ومع هذا استمر على وجهته، ولم يدع عليهم بالهلاك، إلا بعد أن عالنه ربهم وربه: ﴿أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [سورة هود: ٣٦] وهنا فقط غير نوح موقفه؛ غضبا لله، لا لنفسه: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ۝ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [سورة نوح: ٢٦، ٢٧].

ذلكم هو النهج وهو المنهج.

خرج عليه يونس عليه السلام متأولا، وشجعه في هذا التأول حسن ظنه بالله، واستصحاب ماض، ظل طواله بعين من ربه، يحوطه ويرعاه، ولم يتعرض خلاله لبلاء أو ابتلاء، فظن المستقبل يخلص له، معافى من البلاء والابتــلاء كذلك: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾.

وكان ما قدر عليه من أن يلتقمه الحوت، مصححا لهذا الظن الخاطئ، ومنبها إلى ظن خاطئ آخر، هو ظنه أن قومه ميئوس من إيمانهم، ولا رجاء فيهم، إنه بمغاضبته قومه قد ظلم نفسه وظلمهم.

ظلم نفسه حين حرمها من فضيلة عظمى أن يكون من أولي العزم من الرسل، وظلم قومه حين تعجل الحكم عليهم وتوعدهم العذاب، ثم غاضبهم، وفي ذلك حرمان لهم من فرصة يستدركون بها موقفا، جزم -عند نفسه- أن ليس إلى استدراكهم له من سبيل، وهذا يدمغهم بما لا يبقى معه رجاء ولا طمع في إيمانهم.

كيف وقد قدر الله لهم أن يؤمنوا، وأن يكشف عنهم عذاب الدنيا وخزيها بهذا الإيمان؟

﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوا۟ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [سورة يونس: ٩٨].

ذاك قدر الله لقوم يونس عليه السلام قدره لهم، كما قدر له أن يلتقمه الحوت وهو مليم، وقد قع هذا وذاك على غير ما توقع نبي الله عليه السلام وكان أمر الله قدرا مقدورا.

إن القَدَر قبل وقوعه غيب، وظنون البشر تجاه الأقدار قبل وقوعها، هي رجم بالغيب كذلك، وهجوم على حمى لله، لا يجوز لأحد من البشر أن يتسور عليه.

ومصائر البشر من هذا الغيب، وقدر كل إنسان إنما يعلم عند وقوعه، وإذا فلا ينبغي أن نيأس من إيمان كافر، أو من توبة عاص، ما بقيت أمامه بقية عمر، يقبل منه فيها أن يؤمن أو يتوب، مهما بدا من ظاهر حاله الآن ما يعد إصرارا على الكفر أو المعصية.

ولا قيمة للظنون هنا مهما كان وراءها من مسوغات وتأولات.

والأنبياء في هذا مثل غيرهم من البشر، ما دام الكل سواء أمام غيب استأثر الله به!

وهنا نقول:

ظن يونس عليه السلام أن قومه بلغوا في عنادهم وتكذيبهم –حد اليأس منهم، فأنذرهم الإنذار الأخير، وتوعدهم–إن لم يؤمنوا– أن يعاجلهم العذاب في الدنيا، كما هي سنة الله في الأولين من قبلهم.

فلما لم يستجيبوا ذهب عنهم مغاضبا، وتركهم يلقون عاقبة إصرارهم على غيهم.

وكان ذلك منه عليه السلام ظنا واجتهادا، ولم يتنـــزل به وحي من الله ولا إعلام به.

وشاء الله أن كان قدره لقوم يونس. أن يؤمنوا في اللحظة الأخيرة الباقية أمامهم، فما إن رأوا نذر العذاب حتى تضرعوا واستكانوا، وجأروا إلى الله بالدعاء، مؤمنين مسترحمين: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَـٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوا۟ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَـٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [سورة يونس: ٩٨].

هكذا أصبح "يونس" عليه السلام مليما بهذا الظن، الذي كشف له القدر الواقع: أنه عجل فيه، وبهذه العجلة ناله ما ناله من غم.

ومن فحوى هذا كله تراءى لنا وهو يهمس، ملوحا في بطن الحوت، في جوف البحر، في ظلمة الليل، يئن ضارعا مسترحما، طالبًا النجاة من الغم، الذي أطبق عليه، وملك عليه نفسه وحسه، مما ينم عنه قوله تعالى: ﴿فَنَبَذۡنَٰهُ بِٱلۡعَرَآءِ وَهُوَ سَقِيمٞ ﴿١٤٥﴾ وَأَنۢبَتۡنَا عَلَيۡهِ شَجَرَةٗ مِّن يَقۡطِينٖ﴾ [سورة الصافات: ١٤٥، ١٤٦].

إن نداءه في الظلمات: ﴿أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٧]: تعريض بصوت خافت، لا يكاد يسمع. تعريض نأخذه من العبارة والسياق، على مسافة، هي المسافة التي يأتي إلينا عبرها، صوت يونس، وهو يجأر إلى الله بالتسبيح والتأويب والدعاء، في سجن الظلمات، الذي قدر عليه أن يمكث فيه ما قضى الله به.

لنتأمل الآن هذه العبارات الثلاث:

﴿يَٰٓأَبَتِ ٱسۡتَـٔۡجِرۡهُۖ إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ﴾.

﴿لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرٗا﴾.

﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

إن تعريض بنت شعيب عليه السلام يكاد -لقربه- أن يكون تصريحا، وتعريض موسى عليه السلام بعيد الشقة من التصريح؛ لما فيه من شدة التلطف وفرط الإخفاء. أما تعريض يونس عليه السلام فإن فهمه من عبارته يدق على الأفهام والأذهان بمقدار ما يخفى صوته، وهو يسبح في بطن الحوت، عن الآذان والأسماع.

هكذا تنفصل عبارة التعريض من عبارة التصريح، بما فيها من خفاء الدلالة، ذلك الخفاء الذي يتفاوت في درجته، ما بين غلالة رقيقة، لا تكاد تستر المعنى التعريضي، وبين حجاب شديد الكثافة، لا نستطيع أن نرى ما وراءه، إلا إذا كان بيدنا ما ينفذ خلال هذا الحجاب، من أشعة السياق، التي تحيل هذه الكثافة إلى شفافية صافية، بقدر ما يسلط عليه منها.

(٢)

دور السياق في التعريض

حددنا عناصر ثلاثة، تقوم عليها الدلالة التعريضية، هي: العبارة، والسياق، والمقام.

وقد فرغنا من حديث العبارة في الفصل السابق، وواضح أنها تعني: "المساق" اللفظي المحدد، الذي يمكن نصه بين قوسين، فيقال هذه هي: "العبارة التعريضية".

أما السياق فنعني به الإطار اللفظي، الذي تقع داخله عبارة التعريض، فيكتنفها من بين يديها ومن خلفها، ويتفاعل معها بما يضمه من قرائن لفظية، فيحملها طاقات دلالية جديدة، لم تكن لتحملها لولاه، وتكون محصلتها الأخيرة هي: "المعنى التعريضي".

قول نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ [سورة هود: ٤٥] عبارة تعريضية، يكتنفها سياق، يحفها من أمامها بعشرين آية[١]، ومن خلفها بأربع آيات[٢].

ولولا هذا السياق ما حملت هذه العبارة هذا المعنى التعريضي، الذي قصده نوح -صلوات الله وسلامه عليه- بل إنه لولا هذا السياق، لما تهيأ لها موقع في هذا الموضع على الإطلاق، ولبدت وكأنها من المتشابه، الذي لا يعلم المراد منه على أي احتمال قلبته، إلا أن تفوض العلم فيه لله.

وقول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ [سورة آل عمران: ١٣٠] عبارة تعريضية، ظاهرها خطاب للمؤمنين، وباطنها تعريض بغيرهم.

(١) من ٢٥- ٤٥.
(٢) من ٤٦- ٤٩.

وإنما قلنا إنها تعريض بغير المؤمنين؛ لأن المؤمنين قد فرغوا من قضية الربا، منذ أن حرمه الله في سورة البقرة، وتوعد عليه بأشد الوعيد، ووضع نظام تصفيته، بعد أن فند شبه من توقفوا أمام تحريمه [سورة البقرة: ٢٧٥- ٢٨١].

لقد نــزلت البقرة عقب الهجرة، وهي أول ما نــزل بالمدينة. وآل عمران نــزل صدرها في السنة التاسعة من الهجرة، وكان نصارى نجران قد وفدوا على رسول الله ﷺ وحاوروه في شأن عيسى عليه السلام فنــزل بضع وثمانون آية من أول هذه السورة[1].

وقد تحدثت السورة فيما بعد عن غزوة أحد، وهذه الغزوة وقعت في السنة الثالثة من الهجرة، ولعل هذا القدر (ما يلي الصدر الذي نــزل في وفد نجران) هو ما يقصده مؤرخو نــزول القرآن الكريم، بقولهم إن "آل عمران" نــزلت بعد الأنفال، ومعلوم أن الأنفال نــزلت بعد غزوة بدر، وهي ثاني ما نــزل من السور بالمدينة.

أقــول: من المستبعد أن يظل المؤمنون يأكلون الربا بعد قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٥] وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٨، ٢٧٩] وبعد أن وضع لهم طريق تصفية المعاملات الربوية: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٩].

أقول: من المستبعد على المؤمنين بعد هذا كله أن يستمروا على ما كان من أكل الربا.

---

(١) لباب النقول في أسباب النــزول للسيوطي ص: ٤٣.

ومن السائغ المقبول أن نفهم آية "آل عمران": ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة آل عمران: ١٣٠] على أنها تعريض بغيرهم، من مشركين، ما زال منطقهم: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٥] ومن يهود، مردوا على أكله واستحلاله، ولما يؤمنوا بعد لينتهوا عنه، ومن منافقين آمن لسانهم وكفرت قلوبهم.

هنا اتسع السياق وامتد، فأصبحت آيات في سورة البقرة سياقا لآية في سورة "آل عمران".

ولولا هذا الربط لبقيت آية آل عمران على ظاهرها، ولكان من دلالتها أن المؤمنين -حتى لحظة نـــزولها- كانوا يأكلون الربا، وهو أمر لا يتفق مع ما عرف من استجابتهم لأمر الله ونهيه.

إن آية البقرة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٨] تشير إلى أنه كان ثمة إقلاع عن الربا لم يستأصله بعد، فبقيت منه بقية، وجاءت الآية تطالب بالإجهاز عليه، بترك هذه البقية، معلقة إيمان القوم على هذا الترك.

يعزز هذا الاستنباط ما ورد في سورة الروم: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾ [سورة الروم: ٣٩] هنا تنفير من الربا وزجر عنه، وترغيب في الزكاة وحث عليها، والروم مكية، وبهذا يتضح أن تحريم الربا مضى على سنة التدرج، التي سار عليها تحريم الخمر وأشباهها، من العادات المتأصلة، التي يكون عنصر الزمن مهما في تغييرها واستئصالها.

مهدت الروم لتحريم الربا، على هذا النحو، ولا شك أن هناك من أقلعوا عنه، بمجرد تبينهم حقيقة الربا في موازين الله، وهم بحسب المفهوم من سورة البقرة كثرة، ومن هنا جاء التعبير: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٨].

ثم جاء الأمر البات الجازم بتحريمه، والنهي عنه، في سورة البقرة، ولاشك أنهم قالوا عند نـزول آياتها مثل الذي قالوه حين نـزلت آية المائدة في تحريم الخمر: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [سورة المائدة: ٩٠، ٩١]: انتهينا يا ربنا، انتهينا.

أفيعقل بعد هذا أن يصروا على هذه الجريمة، التي أعلن الله الحرب على مرتكبيها ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[سورة البقرة: ٢٧٩].

إن شواهد أحوالهم، في طاعتهم والتزامهم أمر ربهم، لا تدع موضعا لشك، في أنهم كانوا، كما وصفهم الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة النور: ٥١].

الآية من قبيل التعريض إذاً، خوطب بها المؤمنون والمراد غيرهم، وبهذا التخريج لا نكون بحاجة إلى الجواب أو الاعتذار، عن تقييد النهي عن أكل الربا: (لا تأكلوا الربا) بها القيد: (أضعافا مضاعفة) ما دام الخطاب —في حقيقة الأمر- موجها لغير المؤمنين من آكلي الربا، وهم كانوا يأكلونه أضعافا مضاعفة بالفعل.

إن هذا القيد يصبح -في ظل التعريض- وسيلة للتشنيع على أكلة الربا، وكشف ما ينطوي عليه من انتهاب لأموال الناس بالباطل.

آية "آل عمران" فيها تعريض، لم نكن لنفهمه أو ندعيه، لو لم نربط بينها وبين آيات سورة البقرة من جانب، وآية سورة الروم من جانب آخر.

وهذا مهم، فلنكن على ذكر منه.

السياق إذا مصدر الدلالة في التعريض، تخرج خيوطها من خلاله، ومن بين ثناياه، وتتجمع لتلتقي، ثم تطل علينا من العبارة التعريضية، بوجه مقنع غير سافر.

وفي غيبة السياق تقف دلالة العبارة عند معطيات اللفظ، لا تعدوها، فهي: حقيقة، أو مجاز، أو كناية، ثم لا شيء وراء ذلك.

ومع السياق يتغير الموقف، كما يحدث لإبرة ممغنطة، حين نضعها في مجال كهربي، فتتحرك وتدور، وقد كانت ثابتة في غياب هذا المجال.

العبارة في أسلوب التعريض خاملة نشطة، نشطة فيما يتصل بدلالتها اللفظية، وخاملة فيما يتصل بدلالتها التعريضية، لكن خمولها فيما يتصل بالأخيرة لا يعني عدم وجودها، وإنما يعني أنها كامنة، في انتظار ما يقدحها ويفجرها.

وما يقدح هذه الطاقة الكامنة ويفجرها، إنما هو السياق، فهو الذي يحول عبارة التعريض عن خمولها البادي إلى نشاط عارم.

خذ أية عبارة تعريضية وانــزعها من سياقها، ثم حاول أن تعثر منها على شيء وراء دلالتها اللفظية، فإذا تحقق لك أن ذلك لن يكون، فأعدها إلى سياقها، وانظرها في إطاره، وسوف تجد أنها أَوْرَتْ هذه المرة، وسوف ترى سقط الزند الذي أصلد في يدك من قبل.

مثل السياق في الدلالة التعريضية مثل النظم في الدلالة اللفظية، فكما تنشأ الدلالات اللفظية عن النظم، وتنعدم بفضه، كذلك تنشأ الدلالة التعريضية عن السياق، وتنعدم بإغفاله.

قلت: إن السياق هو الإطار اللفظي لعبارة التعريض، وهذا الإطار اللفظي يتكون من جملة من القرائن اللفظية، تترابط داخله وتتفاعل، فينشأ عنها تيار من الأفكار، يتفاعل

هو الآخر مع المعنى اللفظي للعبارة، فيحرك جانبها الخامل، وينشطه، ويكون من جراء ذلك أن يتولد المعنى التعريضي، ويطل بوجهه من تحت النقاب.

والقرائن السياقية أشبه بالرموز، كأنها شفرة يستخدمها المتكلم، فيفهمها المخاطب، ومن هنا كان ضروريا أن يكون بين المتكلم والمخاطب عهد سابق، أو معرفة، أو علم مشترك بما تشير إليه تلك الرموز، وإلا صارت أقرب إلى الألغاز والأحَاجيّ.

وقرائن السياق قائمة فيه، وهذا ما يميزها عن قرائن المقام التي تكون عبارة عن ملابسات خارجية، لها صلات وارتباطات بالقرائن السياقية الداخلية، بحيث يكون باستطاعتنا أن نقول: قرائن السياق لفظية داخلية، وقرائن المقام حالية خارجية.

السياق جملة من القرائن اللفظية الداخلية، قد تسبق العبارة التعريضية، وقد تعقبها.

وحين تسبق القرائن تكون وظيفتها أن تهيئ وتمهد لنشوء المعنى التعريضي، وتولده، حتى يكتمل في ذهن المخاطب، عقب إدراكه للدلالة اللفظية للعبارة.

أما حين تتأخر القرائن، فإنها توظف في اتجاه آخر، اتجاه تكون وظيفتها فيه تطوير دلالة العبارة، بتحريك قوتها الكامنة؛ لتوليد المعنى التعريضي.

وتطوير دلالة العبارة هنا لا يعني أن تتحول دلالتها اللفظية (الحقيقية أو المجازية أو الكنائية) إلى دلالة تعريضية، وإنما يعني أن دلالة العبارة، التي كانت قاصرة على بعد واحد، وهو بعد الدلالة اللفظية، أصبحت ولها بعدان: بعد لفظي، وبعد تعريضي.

قرائن السياق -أو السياق بما يضمه من قرائن- سابقة للعبارة التعريضية، أو لاحقة لها، هو الذي يفجر الطاقات الكامنة للعبارة، فيوجه الذهن وحركته على نحو، يمكنه من استشراف المعنى التعريضي وتمثله، خلال مروره بالعبارة، أو يرجع بالذهن

–في حركة عكسية– ليعدل ما فهمه من العبارة كذلك، قبل دخول هذه القرائن اللاحقة في مجال إدراكه، وهنا تتطور الدلالة على نحو ما أشرنا.

فإذا تضمن السياق سوابق ولواحق من القرائن، كان السياق موظفا في الاتجاهين معا: اتجاه التمهيد وتهيئة الذهن، واتجاه التعديل والتطوير، وكل ذلك إنما يكون لتفجير طاقات العبارة، وتوليد المعنى التعريضي منها.

على أن للسياق وظيفة أخرى (سنعالجها عند الحديث عن دور المقام) هي أنه وسيلة لاسترجاع المقام، الذي وردت فيه العبارة التعريضية، واسترجاع المقام –بواسطة السياق– مما يعين على فهم المعنى التعريضي، بل ربما يكون ضروريا لهذا الفهم.

و نقرر هنا أن القرآن كله سياق لكل آية، ولكل عبارة فيه.

وبهذا يظهر لنا ضرورة النظرة الشاملة، التي تضع الآية وضعا، تُرى فيه جزءا من كل، لا ينفصل عنها ولا تنفصل عنه، وهو القرآن، الذي يجب أن ننظر إليه على أنه كلام واحد، من فاتحته إلى خاتمته.

وعلى هذا يكون لزاما أن نجمع ما تفرق من الآيات ذات الموضوع الواحد، سواء أكان مما يدخل في إطار العقيدة، أم الشريعة،أم الأخلاق، أم القصص... إلخ.

ومعنى هذا أن تاريخ النـــزول وما ينبني عليه من نسخ –عند القائلين به– أو غيره، أمر لا مندوحة عنه، وأن تكامل القصص القرآني، الذي قد يبدو –للنظرة العجلى– على أنه تكرار، أمر حتم، تفرضه وحدة السياق القرآني.

لقد نبهنا القرآن بقوة إلى هذه الوحدة، ودعانا إلى تدبرها، واتخاذها مدخلا ووسيلة، لإدراك الطابع القرآني، الذي يمثل خصيصة من خصائص الألوهية، يستحيل وجودها في كلام البشر، خصيصة هي –في النهاية– مظهر للإعجاز في القرآن.

يقول تعالى شأنه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: ٨٢]

قل: صدق الله! فما عهد في كلام البشر حديث يطول هذا الطول، بمثل هذا التنوع، في هذا المدى المتطاول من الزمن، ثم لا يكون فيه أثر لتناقض أو اختلاف، وإنما يصدق بعضه بعضا، ويشهد بعضه لبعض، شهادة الحق للحق.

هذا المقياس لا مكان له، ولا مغزى يستفاد منه، ما لم يؤخذ القرآن كله، على أنه كلام واحد، فإذا أضيف لها أن ناقل هذا الكلام ومبلغه أمي، وأنه يجهر منذ البداية، أنه إنما يُلَقاهُّ وحيا من ربه، تضاعفت قيمة هذا المقياس، وازداد مغزاه عمقا وقوة.

ذكرنا قبلا أن الخفاء سمة لا تنفك عن أسلوب التعريض، وأن هذا الخفاء نسبي، متفاوت المدى.

فإذا ربطنا بين هذا وبين ما قررناه، من أن دلالة التعريض سياقية، وأن السياق هو مناطها ومنشؤها، وأن السياق جملة من القرائن الحافة بالعبارة -على جانبيها أو على أحد جانبيها- بدت لنا ظاهرة عززها لدينا استقراؤنا لآيات القرآن الكريم، التي يظهر أنها تعريض، هذه الظاهرة هي: تكثيف القرائن وكثرتها، في تناسب طردي، مع درجة الخفاء في عبارة التعريض.

فكلما اشتد الخفاء، ودق المعنى التعريضي، ولطف وجه الدلالة عليه، رأينا السياق حافلا بالقرائن، مشبعا بها، وكلما تضاءل هذا الخفاء، قلت القرائن السياقية، في توازن دقيق، بين درجة خفاء المعنى، وكم القرائن في السياق.

ولنخفف من صعوبة هذا التجريد بنموذج تطبيقي:

قول الله -تعالى- في سورة المائدة:

﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾. [سورة المائدة: ٦٠]

يقول ابن جرير –رحمه الله تعالى–:

"تأويل الآية: قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير ومن عبد الطاغوت.

وأما قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ فإنه يعني بقوله: (أولئك) هؤلاء الذين ذكرهم الله –تعالى ذكره– وهم الذين وصف صفتهم فقال: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ﴾ وكان ذلك من صفة اليهود من بني إسرائيل.

يقول –تعالى ذكره: هؤلاء الذين هذه صفتهم شر مكانا في عاجل الدنيا والآخرة عند الله ممن نقمتم عليهم –يا معشر اليهود– إيمانهم بالله وبما أنـزل إليهم من عند الله، من الكتاب، وبما أنـزل إلى مَنْ قبلهم من الأنبياء.

﴿وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ : يقول –تعالى ذكره: وأنتم مع ذلك –أيها اليهود– أشد أخذا على غير الطريق القويم، وأَجْوَر عن سبل الرشد والقصد منهم"[1].

ثم يعقب بقوله:

"وهذا من لحن الكلام، وذلك أن الله –تعالى ذكره– إنما قصد بهذا الخبر إخبار اليهود، الذين وصف صفتهم في الآيات قبل هذه، بقبيح فِعالهم، وذميم أخلاقهم،

(١) جامع البيان: ٦/١٩١.

واستيجاهم سخطه، بكثرة ذنوهم ومعاصيهم؛ حتى مسخ بعضهم قردة، وبعضهم خنازير، خطابا منه لهم بذلك، تعريضا بالجميل من الخطاب، ولحن لهم -بما عرفو معناه من الكلام- بأحسن اللحن.

وعلم نبيه ﷺ من الأدب أحسنه، فقال: قل لهم يا محمد: أهؤلاء المؤمنون بالله وبكتبه، الذين تستهزئون منهم شر أم من لعنه الله، وهو يعني المقول ذلك لهم"(١).

الآية إذا من قبيل التعريض، وقد جاءت ردا على مقولة آثمة، وجهها اليهود للنبي ﷺ وأصحابه، ولدينهم يلخصها هذا الخبر، ينقله السيوطي -رحمه الله تعالى- في سبب نـــزول الآية، بالسند إلى أبي الشيخ وابن حبان، عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: "أتى النبي ﷺ نفر من يهود، فيهم أبو ياسر بن أخطب، ونافع بن أبي نافع، وغازي بن عمر، فسألوه عمن يؤمن به من الرسل؟ قال: أؤمن بالله وما أنـــزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون.. الآية، فلما ذكر عيسى عليه السلام جحدوا نبوته، وقالوا: لا نؤمن بعيسى ولا بمن آمن به، فأنـــزل الله فيهم: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [سورة المائدة: ٥٩].

وهذا من زيادات السيوطي على ما عند الواحدي -رحمهما الله تعالى- في أسباب النـــزول"(٢).

(١) المصدر السابق.

(٢) لباب النقول ص ٩١.

وقد لخص البيضاوي -رحمه الله تعالى- تفسير الآية: قال: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ﴾؟ هل تنكرون منا وتعيبون. يقال: "نقم منه" كذا: أنكره. "وانتقم": إذا كافأه. وقرئ: (تنقمون) بفتح القاف- وهو لغة.

﴿إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ﴾ الإيمان بالكتب المنـــزلة كلها ﴿وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ﴾ عطف على ﴿أَنْ ءَامَنَّا﴾ وكأن المستثنى لازم الأمرين، وهو المخالفة، أي ما تنكرون منا إلا مخالفتكم؛ حيث دخلنا في الإيمان وأنتم خارجون منه.

أو كان الأصل: واعتقاد ﴿وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ﴾ فحذف المضاف. أو على "ما" (أي عطف) أي: "وما تنقمون منا إلا الإيمان بالله وبما أنـــزل وبأن أكثركم فاسقون".

أو على علة محذوفة، والتقدير: "هل تنقمون منا إلا أن آمنا؛ لقلة إنصافكم وفسقكم".

أو نصب بإضمار فعل، يدل عليه: (تنقمون). أي: "ولا تنقمون أن أكثركم فاسقون".

أو رفع على الابتداء -والخبر محذوف- أي: "وفسقكم ثابت معلوم عندكم ولكن حب الرياسة والمال يمنعكم عن الإنصاف"[(١)].

تبين الآن أن آية: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ﴾ وثيقة الارتباط بآية: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ﴾ حتى ليبدوان ردا واحدا على مقولة اليهود الآثمة تلك.

(١) أنوار التنـــزيل ص ١٥٤ ط. العثمانية. سنة ١٣٠٥هـــ.

وقد صرح في الآية الأولى بمقصود الخطاب وهم أهل الكتاب —واليهود منهم بالتحديد— أخذا من قرائن السياق، ثم عدل عن هذا التصريح في الآية الثانية، إلى التعريض ولحن القول، كما ذكر الطبري —رحمه الله تعالى.

لو جاء الخطاب مخاشنة ومواجهة صريحة؛ لكانت الآية هكذا: "قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله"؟ أنتم، ولا سواكم، لكن عدل عنه إلى مساقها التعريضي هذا، فكان أجمل في الخطاب، وأشد لذعا في الرد، والسؤال هو: كيف فهم اليهود أنهم المعنيون بهذا الخطاب؟ وأيضا كيف فهم ابن جرير وكيف نفهم نحن الآن أن الآية تعريض باليهود كذلك؟

هناك خطاب سابق لليهود من بني إسرائيل، في مقام مختلف، مقام عظة وتحذير، يقول تعالى لهم: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة: ٦٥، ٦٦].

فإذا جاء القرآن، ولوح، معرضا في المائدة، بهذه الوصمة التاريخية، التي أقروا بها آنفا، يوم وعظوا بها في سورة البقرة، وهي سابقة نـزولا على المائدة —كان ذلك تعويلا منه، على عهد مشترك، وخلفية مشتركة، اليهود والمؤمنون في الإحاطة بها سواء، وهذه الخلفية المشتركة شرط ضروري ليتم التواصل بين طرفي الخطاب في أسلوب التعريض.

هذه واحدة.

والثانية: أنه لولا وحدة السياق القرآني، ما بنى القرآن تعريضا، يأتي في المائدة، على تقرير سبق في البقرة، وبين نـزول السورتين عدد من السنين.

ولو فرضنا -جدلا- أن حديث المسخ لم يكن ذكر فيما نــزل من القرآن قبل المائدة، لكان المعول في هذا التعريض على علم المخاطبين، ومعرفتهم، وإقرارهم -عند أنفسهم- بما عرض به إليهم، ولكن هذا لو حدث لم يكن ليدمغهم، ويشتفي منهم في الرد على هذا النحو؛ لأن الموقف حينئذ سوف يتوقف على ما لديهم من النصفة، والإقرار بالحقيقة وهم -كما عرف عنهم- أبعد الناس، وأبرؤهم من هذا الخُلق.

لهذا كانت تقدمة حادثة المسخ، وتقريرها على الملأ، بصوت جهير، شرطا لتضييق الخناق عليهم، وسد أبواب المناورة لصرف الخطاب عن أنفسهم؛ إذ كانوا يستطيعون أن يتبجحوا بمثل هذا السؤال: من أولئك الذين تعني بقولك: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيۡهِ وَجَعَلَ مِنۡهُمُ ٱلۡقِرَدَةَ وَٱلۡخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾؟ إننا لا نعرف أحدا بهذه الصفات.

أما الآن فليس لهم إلى شيء من ذلك سبيل.

ولو قد فعلوا، وأنكروا ما وصموا به، لكان الرد حاضرا دامغا: ففيم إذاً كان سكوتكم يوم نــزلت هذه الآية: ﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعۡتَدَوۡاْ مِنكُمۡ فِي ٱلسَّبۡتِ فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾؟!

على هذه الخلفية التاريخية المشتركة، بنى القرآن الكريم هذا الخطاب التعريضي، ثقة أنهم لا يملكون إزاءها إلا التسليم.

لكن حديث المسخ ليس هو كل الخلفية المشتركة، بين طرفي الخطاب في هذه الآية.

هناك جملة إشارات تتضمنها الآية الكريمة.

﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾، ﴿وَغَضِبَ عَلَيۡهِ﴾، ﴿وَجَعَلَ مِنۡهُمُ ٱلۡقِرَدَةَ وَٱلۡخَنَازِيرَ﴾، ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾.

هذه العناصر —مجتمعة— تكون خلفية مشتركة، بين النبي والمؤمنين من جانب، وبين اليهود من جانب آخر، تضفي عليها ما نيط بها، من توليد المعنى التعريضي.

لقد سمع المؤمنون واليهود قول الله —تعالى— في سورة البقرة: ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفُۢۚ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلٗا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٞ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٞ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾ بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٖۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾ [سورة البقرة: ٨٨ :٩٠].

وسمعوا قوله في السورة نفسها: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلْكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٥٩].

هذا بعض حديث القران عن اليهود، في أول سورة نــزلت بالمدينة، فيه تسجيل لعنة الله وغضبه عليهم، ولئن تماروا فيه فإن النبي —والمؤمنين معه— ليعلمون أنه الحق من ربهم.

وسمعوا قوله —سبحانه— في سورة النساء، وهي قبل المائدة نــزولا: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنٗا فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرٗا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [سورة النساء: ٤٦].

وسمعوا قوله —تعالى— في سورة النساء كذلك:

﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡجِبۡتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَٰٓؤُلَآءِ أَهۡدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا ۝ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُۖ وَمَن يَلۡعَنِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ نَصِيرًا﴾ [سورة النساء: ٥١، ٥٢]

ذاك بعض ما سمعه المؤمنون، وسمعه اليهود، من القرآن قبل نـــزول آية المائدة، التي عرضت بهم هذا التعريض، الذي جرّحهم تجريحا، يسقط اعتبارهم إسقاطا، عند المفاضلة بموازين الحق والخير.

هو إذا في ذاكرة المؤمنين، وفي ذاكرة اليهود على السواء.

وعِلْمُ اليهود بأنفسهم يفتح أعينهم، ويرهف آذانهم، فيرون ويسمعون النذير الغاضب، من خلال هذا التعريض، لا يبغون عنه حولا ولا يملكون.

وعِلْمُ المؤمنين بما قصه القرآن عليهم بشأن بني إسرائيل، يهيئ لهم أن يدركوا أن هؤلاء اللئام من يهود، هم المعنيون بهذا الخطاب، تهيئة يدعمها ويشد من أزرها، شهادة الحال، ومقام الحوار الذي تنـــزلت فيه الآية، فسبب النـــزول الذي يعني بالنسبة لنا وسيلة لاسترجاع الموقف والمقام، يعني بالنسبة للصحابة الذين تنـــزل عليهم القرآن حدثا قائما، وواقعا حيا، يشهدونه عيانا، وليس خبرا كما هو الشأن بالنسبة لمن بعدهم.

ترى:

لو نحينا –مؤقتا– هذا العهد المشترك بمضمون الخبر التعريضي، فتركنا جانبا علم اليهود بأنفسهم، وعلم المؤمنين بما سبق أن قصه عليهم القرآن من أمر اليهود، وأغفلنا –إلى حين– سبب النـــزول، فماذا يكون الموقف؟ وهل يمكن فهم المعنى المعرض به في الآية في غيبة هذه العناصر مجتمعة؟

إن سبب النـــزول مقام، أو استرجاع للمقام، وما تلوناه من سورة البقرة وسورة النساء داخل في الخلفية القائمة قبلا، فهي سياق غير مباشر لهذه الآية وشرط

الإفادة منه في فهم المعنى التعريضي هنا: أن يسبق لنا علم به، وأن نتذكره عند تأمل الآية، وبدون هذين -معا- تتعطل وظيفة السياق غير المباشر.

لنتعمد الآن تعطيل هذه الوظيفة، وننظر في السياق المباشر، الذي يكتنف الآية في سورة المائدة.

والسياق هنا يبدأ من الآية الثانية عشرة، ويمتد حتى الآية الثانية والثمانين.

سبعون آية، هي بجملتها سياق مباشر لهذه الآية.

ولن نقف مع هذا الحشد من الآيات لنفصل القول فيه، وإنما سوف نقف مع ما سميناه: "القرائن السياقية" ما هو سابق منها وما هو لاحق، ونكتفي بالظاهر منها الآن.

في الآية الثانية عشرة: تقرير أن الله أخذ ميثاق بني إسرائيل، أن يؤمنوا برسله، ويلتزموا بتكاليف دينه.

وفي الآية الثالثة عشرة: أنهم نقضوا هذا العهد، فعوقبوا باللعنة: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ﴾.

وفي الآية الخامسة والعشرين: دمغهم موسى -نبيهم صلوات الله عليه- بأنهم فاسقون، حين رفضوا التوكل على الله، واقتحام الأرض المقدسة على الجبارين: ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا فَإِنَّا﴾ [سورة المائدة: ٢٢]، ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى لَآ أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِى وَأَخِى فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [سورة المائدة: ٢٥].

وقد استجاب الله دعوة موسى، فعاقبهم بالتيه أربعين سنة، وسجل عليهم ما وصفهم به موسى عليه السلام: ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [سورة المائدة: ٢٦]

وقد نسب الله إليهم الحكم بغير ما أنـــزل، وأنهم يرغبون عن حكم الله، إلى حكم الجاهلية، وتلك من عبادة الطاغوت [الآيات ٤٣- ٥٠] وبسببها كانوا كافرين، وظالمين، وفاسقين.

تلكم بعض القرائن السياقية سبقت الآية، وهيأت لفهم مغزاها التعريضي، وأن المقصود بها هم اليهود، ولا غيرهم.

وهنا يأتي موضع الآية من هذا السياق، بعد آية واحدة، تنكر على أهل الكتاب أن ينقموا على المؤمنين إيمانهم بالله، وبما أنـــزله إليهم، وإلى من قبلهم من كتبه ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [سورة المائدة: ٦٠].

يقول البيضاوي -رحمه الله تعالى-: والآية خطاب ليهود سألوا رسول الله ﷺ عمن يؤمن به، فقال: أؤمن بالله وما أنـــزل إلينا وما أنـــزل إلى إبراهيم، إلى قولــه: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٣٣] فقالوا حين سمعوا ذكر عيسى عليه السلام: "لا نعلم دينا شرا من دينكم"(١).

ثم تتوالى قرائن السياق (قرائن لاحقة):

فالآية [٦١] تصمهم بالنفاق، بأسلوب يذكر بحديث القرآن عنهم أول سورة البقرة: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٤].

(١) أنوار التنـــزيل ص ١٥٤.

وبعدها الآية [٦٢]: تدمغهم بسوءات ثلاث: المسارعة في الإثم، والعدوان، وأكل الحرام.

تليها الآية [٦٣]: وتنحي باللائمة والتقريع على ربانييهم وأحبارهم؛ لتقاعسهم عن نهي القوم عن قولهم الإثم وأكلهم السحت، والربانيون والأحبار من التسميات الخاصة باليهود.

وتضع الآية [٦٤] مثالا لقولهم الإثم: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، وتبين أثر ما يتنـــزل من القرآن على الكثير منهم، وكيف أن الله عاقبهم على ذلك بإلقاء بأسهم بينهم، وإحباط كيدهم للمؤمنين، وأخيرا تدمغهم بالإفساد في الأرض، وكراهية الله لهم بسبب هذا الإفساد.

أما الآية [٦٥] والتي بعدها فتتجهان بالخطاب لأهل الكتاب، من اليهود والنصارى، ومثلهما الآية [٦٨] التي تجرد اليهود والنصارى من كل حق في الانتماء إلى الدين، ما لم يؤمنوا بكتب الله الثلاثة: التوراة، والإنجيل، والقرآن، دون تفرقة.

وبعد هذا التجريد: ﴿لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [سورة المائدة: ٦٨] يُعْطَوْنَ فرصة الإيمان من جديد، فرصة يتكافئون فيها مع غيرهم، من طوائف الناس، ويتساوون معهم، بمجرد أن يؤمنوا. آية [٦٩].

وتعود الآية السبعون إلى التذكير بالميثاق الذي أخذه الله على بني إسرائيل، وجدده بمن أرسله إليهم من رسل، تسجل عليهم جريمتهم الشنعاء، بتحكيم هواهم، والتصرف على مقتضاه، كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون.

وتكشف الآية [٧١] عن ظلمة عقولهم، والتياث ضمائرهم، التي لا تستيقظ ولا تستبصر، فمع كل هذا الذي فعلوه لم يتوقعوا فتنة تصيبهم، فتمادوا في ضلالهم، وتكررت سقطاتهم، لا تكاد توبة تنهضهم حتى يسقطوا من جديد.

ثم تتجه الآيات من [٧٢] إلى [٧٧] إلى النصارى خاصة، تدمغهم بالكفر، على اختلاف طوائفهم، مسوية بين من قالوا: إن الله هو المسيح، ومن قالوا: إن الله ثالث ثلاثة، داعية لهم إلى القصد وترك الغلو في أمر المسيح، والتخلص من متابعة أسلافهم في ضلالتهم.

ثم -في عود على بدء- تسجل الآية [٧٨] لعنة بني إسرائيل، على لسان نبيين من أنبيائهم: "داود وعيسى" -عليهما السلام- لعنة تعم العصاة المعتدين، بعصيانهم واعتدائهم، وتعم بقيتهم -وفيهم أحبارهم وربانيوهم- بصمتهم وسكوتهم على المنكر.

وتكمل الآية [٧٩] إغلاق الحلقة -حلقة اللعنة والغضب- من حولهم بتسجيل سخط الله عليهم في الدنيا، وخلودهم في العذاب في الآخرة، بسوء فعالهم، واتخاذهم الذين كفروا أولياء لهم من دون المؤمنين.

وهنا تأتي تعرية حقيقتهم تعرية كاملة، فلو كانوا يؤمنون بالله والنبي -كما يزعمون نفاقا- ما اتخذوا الكفار أولياء، أما وقد فعلته الكثرة منهم، فقد باءوا بالفسق، كما باءوا بالسخط والخلود في العذاب، آية [٨١].

وتقف بهذا السياق عند الآية [٨٢] وفيها جهر ومعالنة بالحقيقة، التي لا ينبغي أن تكتم، أو يسر بها بعد الآن: أن اليهود أشد الناس عداوة للمؤمنين بالإسلام، يأتون في ترتيب درجات العداوة في المقدمة، وقبل المشركين.

وبعد هذا التطواف حول الآية في السياق: هل بقي وصف مما جاء فيها تعريضا لم يسبق لـه ذكر فيما قبلها، أو لم يرد له ذكر فيما بعدها، مقرونا باليهود على نحو من الأنحاء؟

وإذا كان كل من هذه الأوصاف، التي وصمتهم بها الآية: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾، ﴿وَغَضِبَ عَلَيۡهِ﴾، ﴿وَجَعَلَ مِنۡهُمُ ٱلۡقِرَدَةَ وَٱلۡخَنَازِيرَ﴾، ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ﴾. مما يمكن أن يوصف به غير اليهود.

وإذا كان من بينها ما لو جاء مفردا، أمكن تأوله: ﴿وَجَعَلَ مِنۡهُمُ ٱلۡقِرَدَةَ وَٱلۡخَنَازِيرَ﴾.

إذا كان ذلك كله كذلك، فإن مجيء هذه الأوصاف هكذا مجتمعة، مجراة على موصوف واحد، محفوفة بكل هذه القرائن السياقية —من بين يديها ومن خلفها— يرفع كل احتمال، وينفي كل شبهة؛ بحيث لا يتوقف الذهن أمامها، إلا ريثما تتوارد هذه القرائن، وتدخل في مجال إدراكه، فيتعين لديه المقصود بها دون تردد.

بيد أن هذا التكثيف السياقي للقرائن —سابقة ولاحقة— يأتي موازنا لتيار آخر في هذا السياق؛ لنصبح أمام تيارين يتجاذباننا، ويتناوبان التأثير علينا في اتجاهين متضادين: اتجاه وظيفته كشف النقاب عن المعنى التعريضي، واتجاه وظيفته إلقاء هذا النقاب عليه.

وقد عرضنا للتيار الأول بما يكفي إن شاء الله، فلنخص التيار الآخر ببعض الحديث.

قلنا: إن السياق يبدأ بالآية [١٢] وينتهي بالآية [٨٢] فلنتابعه، وعيننا على الروافد التي تصب فيه من الجانب المقابل.

في الآية [١٤]: نص على أخذ الميثاق على النصارى، كما أخذ على بني إسرائيل من قبلهم، وأنهم نسوا حظا مما ذكروا به، بينما نقضه اليهود نقضا.

وفي الآية [١٥]: خطاب للفريقين من يهود ونصارى، تحت عنوان واحد: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ ولنتذكر هذا بقوة.

وفي الآية [١٨]: حكاية قول عن اليهود والنصارى، ذكر فيها كل فريق باسمه: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ﴾.

وفي الآية [١٩]: عود إلى خطابهم معا تحت عنوان: "أهل الكتاب".

وفي الآية [٤١]: تسلية للرسول ﷺ من حزن سببه لـه: ﴿ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ﴾.

وهنا تفرقة بين المنافقين، وبين اليهود (وظيفتها عكس وظيفة الآية ٦١).

وتأتي الآية [٥٢]: مشيرة إلى فريق منافق، ليس من اليهود، ولا من النصارى، يسارع بالدخول فيهم، مثيرا عجب المؤمنين واستغرابهم [آية ٥٣].

وتنهى الآيتان [٥٧]، [٥٨] المؤمنين عن اتخاذ من يسخرون من دينهم أولياء، مشيرة إلى أن هؤلاء من الذين أوتوا الكتاب ومن الكفار.

وإذا كان الظاهر أن المقصود بالأولين هنا اليهود، فإن العبارة ليست نَصًّا فيهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمۡ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَۚ﴾ [سورة المائدة: ٥٧].

﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ : عبارة ليست نصا في دلالتها؛ لاحتمال "من" فيها أن تكون للبيان، وأن تكون للتبعيض، وإن كان في السياق ما يرشح الأخير.

والآية [٥٩] التي هي مناط الرد بالآية التي نتناولها، يوجه الخطاب فيها إلى: (أهل الكتاب) وقد رأيت كيف يحرك السياق دلالة هذه العبارة لتشمل اليهود والنصارى في موضع، ولتختص باليهود في موضع.

ونفس هذا الاتساع في الدلالة يأتي في الآية [٦٥]: ﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَكَفَّرۡنَا عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَلَأَدۡخَلۡنَٰهُمۡ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾.

وتعززه الآية التالية: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة المائدة: ٦٦] أي القرآن.

ويستمر هذا الاتجاه في الآية [٦٨]: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾.

وتأتي الآية [٧٧] مصدرة بنداء أهل الكتاب: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ وهو ظاهر في أن المقصود به النصارى، وإن كان محتملا كذلك ليشمل اليهود معهم.

وحين نقرأ الآيتين: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [سورة المائدة: ٥٩]، ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [سورة المائدة: ٦٠] على ضوء هذا الوجه الآخر من السياق، يبدو لنا المراد بها كما يبدو البرق من بين السحاب، يلوح ويختفي، وحين يلوح يلوح بقوة، يكاد سناه يذهب بالأبصار، لكن ما يلبث أن يختفي ليلوح من جديد.

وهذا شأن التعريض!

(٣)

دور المقام في التعريض

عرضنا لعنصرين من عناصر الدلالة في أسلوب التعريض، هما: العبارة، والسياق. وبقي عنصر ثالث -لا يقل عنهما من حيث وظيفته وأهميته- وهو: المقام.

والمقام هو: الإطار غير اللفظي للعبارة التعريضية، وهو سياق خارجي من القرائن غير اللفظية، يحف بالعبارة، بوصفها حدثا لغويا، يقع في موقف ما.

ونحن نستطيع أن نتمثل هذه العناصر الثلاثة في صورة دوائر ثلاث متمركزة، أضيقها للعبارة، وأوسعها للمقام، ووسطاها للسياق.

هذه العناصر الثلاثة هي مقومات الدلالة في أسلوب التعريض، تتبادل التفاعل فيما بينها، تأثيرًا وتأثرا، بدرجات تختلف من أسلوب لآخر، في مجال مغلق عليها، لا مكان فيه لشيء آخر.

وقد فرغنا من حديث العبارة، وحديث السياق، وجاء دور المقام، العنصر الثالث و الأخير في دلالة التعريض.

"والمقام" إطار اجتماعي، يحيط العبارة بسياقها، ويؤثر في دلالتها، رغم انفصاله عنها، على خلاف السياق؛ إذ يؤثر فيها، وهو متصل بها كما رأينا.

وإذا تصورنا السياق دائرة مغلقة -أو يمكن إغلاقها- فإن المقام -على عكس ذلك- إطار مفتوح؛ لأنه يضم ملابسات، يصعب -إن لم يكن مستحيلا- حصرها، فضلا عن ضبط كمها ومقاديرها.

إن "المقام" يعني جملة الملابسات: التي تحيط بالحدث اللغوي لحظة وقوعه، ومن بين هذه الملابسات: الزمان، والمكان، والأشخاص، وبحسبنا هذه الثلاثة لندرك سعة وثراء وتعقد ما وراء هذا المفهوم.

وكذنا ننسى الموضوع، والغرض، وإنهما لعلى نفس الدرجة من الأهمية وخطر الشأن.

عمليا: ليس أمامنا سوى العبارة، والسياق، فهلا اكتفينا بهما في حديث الدلالة ؟

وإذا لم يكن بد من إدخال المقام عنصرا في الدلالة، فكيف نصوغ هذا المقام ونوظفه ؟

أما أن المقام ضروري ولا غنى عنه؛ فلأنه -أولا- جزء من الحدث اللغوي؛ إذ الحدث اللغوي لا يقع في فراغ، وإنما يقع في وسط اجتماعي.

ولأنه -ثانيا- يستحيل فهم دلالات كثير من الأساليب، إلا بواسطته وعلى ضوئه.

ولأنه -ثالثا- يفرض وجوده فرضا، حين يتضمن السياق -أو العبارة نفسها- إشارة، تستدعي المقام وتستحضره، أو تفرض علينا أن نستحضره ونسترجعه، وإلا أخللنا بشرط (وضعه المتكلم) من شروط الفهم الصحيح.

وقد تعرضنا لمسألة "المقام" في موضع آخر بتفصيل وشمول[1].

وما يعنينا هنا هو دور المقام، ووظيفته، في دلالة التعريض.

ولعل أول ما يرد في مقام الاستدلال على ضرورة "المقام" -من حيث هو عنصر في الدلالة عموما، وفي دلالة التعريض على الخصوص- أسباب النـــزول.

إنها أضواء كاشفة، تسلط على العبارات، فينكشف منها خبيء لم يكن سبيل إلى كشفه، لولا معرفة هذه الملابسات.

ولا يعكر على هذا ما يقال من أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، فهذا شيء، وأهمية سبب النـــزول لصحة الفهم شيء آخر — كما سنرى.

أخرج الشيخان وغيرهما، عن عروة، عن عائشة، رضي الله عنها، قال: «**قلت**: أرأيت قول الله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ

---

(١) مقتضى الحال بين البلاغة القديمة والنقد الحديث. رسالة دكتوراة مخطوطة بكلية اللغة العربية بالقاهرة للمؤلف.

فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [سورة البقرة: ١٥٨]؟ **فما أرى على أحد شيئا أن لا يطوف بهما! فقالت عائشة: بئسما قلت يا ابن أختي، إنها لو كانت على ما أولتها عليه كانت: (فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما)، ولكنها إنما أنــزلت لأن الأنصار قبل أن يسلموا كانوا يهلون لمناة الطاغية، وكان من أَهَلَّ لها يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة في الجاهلية، فأنــزل الله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾** [سورة البقرة: ١٥٨]»[١].

وأخرج البخاري، عن عاصم بن سليمان قال: «**سألت أنسا عن الصفا والمروة (يقصد الطواف بهما)؟ قال كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية، فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما، فأنــزل الله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾**»[٢].

فهم عروة ﷺ يجعل السعي بين الصفا و المروة من المباح، الذي لا حرج في تركه. وقد خطأت عائشة -رضي الله عنها- هذا الفهم (بئسما قلت يا ابن أختي) وصححته له. وكانت عدتها وأداتها في هذا التصحيح: أن ذكرت له سبب النــزول، وشرحت له المقام الذي نــزلت فيه الآية.

وسواء قلنا: إن عائشة -رضي الله عنها- توجه الآية بحسب مذهبها، على أنها لا تقول بمفهوم المخالفة، أم قلنا إنها اعتمدت في فهمها على ما في صدر الآية ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾. فتكون قد استندت في فهمها على السياق، سواء قلنا هذا أم ذاك فلا مندوحة لنا من الرجوع إلى المقام.

إن شعائر الله واجبة التعظيم: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمۡ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقۡوَى ٱلۡقُلُوبِ﴾ [سورة الحج: ٣٢].

---

(١) لباب النقول ص: ٢١.

(٢) المصدر السابق، وانظر الطبري: ٢٩/٢ وابن كثير: ١٩٨/١.

وما دام الطواف بين الصفا والمروة من شعائر الله -الواجبة التعظيم- فإن حكم الإباحة لا يلائمه؛ إذ مقتضى الإباحة التخيير بين الفعل والترك، دون ترجيح لطرف على آخر؛ بحيث لا يكون في الترك عقاب، ولا في الفعل ثواب، وليس ذلك أمر الشعائر، وهو بين.

صدر الآية يجعل السعي بين الصفا والمروة شعيرة من شعائر الله في الحج، وعبارة: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ ترفع حظرا متوهما، هو بقية من بقايا الجاهلية، كما بين ذلك حديث أنس ﷺ.

السعي مطلوب شرعا إذا، ما دام شعيرة، لكن: ما درجة الطلب هذه؟

بينتها سنة رسول الله ﷺ في حجة الوداع بالفعل والقول معا:

ينقل ابن جرير -رحمه الله تعالى- عن عائشة -رضي الله عنها: «**ثم قد سن رسول الله ﷺ الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما**»(١).

وينقل ابن كثير عن الإمام "أحمد" ﷺ عن حبيبة بنت أبي تجراة (بضم التاء وقد تفتح) قالت:

«**رأيت رسول الله ﷺ يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه، وهو وراءهم، وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي، يدور به إزاره، وهو يقول: اسعوا فإن الله كَتَبَ عليكم السعي**". وفي رواية أخرى: «**كُتِب عليكم السعي فاسعوا**»(٢).

وقد قال رسول الله ﷺ: «**لتأخذوا عني مناسككم**».

---

(١) جامع البيان: ٢/٢٩.

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ١/١٩٩.

وثبت سعيه ﷺ بين الصفا والمروة في حجة الوداع، كما رواها البخاري، عن جابر بن عبد الله ﷺ.

وهذه الروايات ظاهرة في وجوب السعي، أو فرضيته، وقد اختاره ابن جرير ورجحه على الأقوال الأخرى، التي تجعله تطوعا أو مباحا.

يقول:

"والصواب من القول في ذلك عندنا: أن الطواف بهما فرض واجب، وأن على من تركه العود لقضائه، ناسيا كان أو عامدا؛ لأنه لا يجزيه غير ذلك؛ لتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه حج بالناس، فكان مما علمهم من مناسك حجهم: الطواف بهما".

وقد أفاض في شرح وجهة نظره هذه، ورد ما يرد على هذا الفهم من شبه[1].

ما يعنينا هنا: أنه لولا المقام (بملابساته ومنها سبب النـــزول) لاستقام لعروة فهمه واستدلاله، فما دامت العبارة هي: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ وكان رفع الجناح يعني الإباحة، مؤذنا بأن كان ثمة حظر موجود أو متوهم، فرفع، ما دام الأمر كذلك فاستنباط عروة صحيح.

ولا يعكر عليه الاحتجاج بصدر الآية وحده: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ لأنها نص في أنهما، لا السعي بينهما، من شعائر الله، أي معلمان من معالم الحج، ردا على من كانوا يعتقدون أنهما من أمر الجاهلية، ويتحرجون لذلك من السعي بينهما.

على أن هناك من فقهاء المسلمين من يرى أن الطواف بين الصفا والمروة مما لا يلزم بتركه شيء، من قضاء أو فدية، ومستندهم ظاهر هذه العبارة: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ١٥٨].

(١) انظر جامع البيان: ٢/٣٠.

هذا المثال يكشف لنا عن دور المقام وأهميته في الدلالة بوجه عام.

ونسوق مثالا آخر، يبين منه دور المقام في التعريض:

قول الله تعالى في سورة النور: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة النور: ٣٣].

لقد أثار هذا الشرط: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ جدلا طويلا، نشأ عن سؤال من قبيل: وماذا يكون إذا لم يردن تحصنا؟ أيجوز إكراههن في تلك الحال، فلا ينسحب عليها النهي؟

إن الإجماع منعقد على شمول النهي في الحالين، أردن التحصن أم لم يردن، وأن تقييد النهي بشرط إرادة التحصن والعفاف غير مراد. إذا فما دلالة هذا الشرط؟ وما سر اعتراضه هكذا بين الفعل المنهي عنه (تكرهوا) وعلته (لتبتغوا... إلخ)؟

أجاب ابن كثير عن هذا بقوله: "هذا: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ خرج مخرج الغالب فلا مفهوم لـــه"(١).

وقد ذكر الرازي هذا الجواب كذلك: "غالب الحال أن الإكراه لا يحصل إلا عند إرادة التحصن، والكلام الوارد على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم الخطاب"(٢).

وأورد جوابا آخر قال:

"لا نـــزاع أن ظاهر الآية يقتضي جواز الإكراه على الزنا عند عدم إرادة التحصن، ولكنه فسد ذلك لامتناعه في نفسه؛ لأنه متى لم توجد إرادة التحصن في

(١) تفسير القرآن العظيم: ٢٨٩/٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٦٤/٦. والكشاف: ٣٨٨/٢.

حقها لم تكن كارهة للزنا، وحال كونها غير كارهة للزنا يمتنع إكراهها على الزنا، فامتنع ذلك لامتناعه في نفسه وذاته".

والرازي هنا ينظر إلى الزمخشري ويأخذ منه(١).

ولم يرتض أبو السعود -رحمه الله تعالى- هذا الكلام، وتورك عليه بشدة، ونحن نورد هنا ما قاله هو في الآية:

"إن أردن تحصنا: ليس لتخصيص النهي بصورة إرادتهن التعفف عن الزنا، وإخراج ما عداها من حكمه، كما إذا كان الإكراه بسبب كراهتهن الزنا لخصوص الزاني، أو لخصوص الزمان، أو لخصوص المكان، أو لغير ذلك من الأمور المصححة للإكراه في الجملة، بل للمحافظة على عادتهم المستمرة؛ حيث كانوا يكرهونهن على البغاء وهن يردن التعفف عنه، مع وفور شهوتهن الآمرة بالفجور، وقصورهن في معرفة الأمور الداعية إلى المحاسن، الزاجرة عن تعاطي القبائح.

وفيه من زيادة تقبيح حالهم وتشنيعهم على ما كانوا عليه من القبائح ما لا يخفى، فإن من له أدنى مروءة لا يكاد يرضى بفجور من يحويه حرمه من إمائه، فضلا عن أمرهن به أو إكراههن عليه، لا سيما عند إرادتهن التعفف، ثم يقول: فتأمل ذلك ودع عنك ما قيل من أن ذلك لأن الإكراه لا يتأتى إلا مع إرادة التحصن، وما قيل من أنه إن جعل شرطا للنهي لا يلزم من عدمه جواز الإكراه؛ لجواز أن يكون ارتفاع النهي لامتناع المنهي عنه، فإنهما بمعزل عن التحقيق"(٢).

واضح أنه يقصد الزمخشري والرازي -رحمهما الله تعالى- ولا شك أنه تعقب صحيح.

---

(١) مفاتيح الغيب: ٢٦٤/٦.

(٢) أبو السعود في تفسيره على هامش مفاتيح الغيب: ٤٩٣/٦.

هذا وقد أورد أبو السعود كذلك توجيها لوضع "إن" موضع "إذا" في الآية، قال: "وإيثار كلمة إن على إذا مع تحقق الإرادة في مورد النص (سبب النـــزول) حتما، للإيذان بوجوب الانتهاء عن الإكراه، عند كون إرادة التحصن في حيز التردد والشك، فكيف إذا كانت محققة الوقوع، كما هو الواقع.

وتعليله بأن الإرادة المذكورة منهن في حيز الشاذ النادر، مع خلوه عن الجدوى بالكلية يأباه اعتبار تحققها إباء ظاهرا"(١).

وهو هنا يتورك على الزمخشري أيضا.

يقول جار الله:

"فإن قلت: لِمَ أُقْحِمَ قوله: (إن أردن تحصنا)؟ قلت: لأن الإكراه لا يتأتى إلا مع إرادة التحصن وآمر الطيعة المواتية للبغاء لا يسمى مكرها، ولا أمره إكراها.

وكلمة "إن" وإيثارها على "إذا" إيذان بأن المساعيات كن يفعلن ذلك برغبة وطواعية منهن وأن ما وجد من معاذة ومسيكة من حيز الشاذ النادر"(٢).

وقد توقف ابن المنير –رحمه الله تعالى– أمام حديث الزمخشري هذا، وقال: "لم يجب بما يشفي الغليل، وعند العبد الفقير –يقصد نفسه– إلى الله تعالى: أن فائدة ذلك– والله أعلم: أن يبشع عند المخاطب الوقوع فيه؛ لكي يتيقظ أنه كان ينبغي لـــه أن يأنف من هذه الرذيلة، وإن لم يكن زاجر شرعي.

ووجه التبشيع عليه: أن مضمون الآية النداء عليه بأن أَمَتَهُ خير منه؛ لأنها آثرت التحصن عن الفاحشة، وهو يأبى إلا إكراهها عليها، ولو أبرز مكنون هذا المعنى، لم

(١) أبو السعود في تفسيره على هاشم مفاتيح الغيب: ٤٩٣/٦.
(٢) الكشاف: ٣٨٨/٢.

يقع الزاجر من النفس موقعه، وعسى هذه الآية تأخذ بالنفوس الدنية، فكيف بالنفوس العربية"[١].

لعل هذا القدر من كلام المفسرين وتأويلهم للآية الكريمة، كاف في إضاءة النص، وما حوله.

ونبدأ فنقول:

مفتاح الموقف كله في هذه العبارة، التي اعتدها الزمخشري مقحمة: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾.

إنها تقع موقعا غريبا في موضعها، موقعا يحمل من ينظر في الآية على التوقف، والمقارنة بين من يعدون في مجتمعهم "سادة" أصحاب شرف وحمية وغيرة وأنفة، وبين من جمعن -في نظر مجتمعهن- كذلك بين الخستين.. خسة النوع: الأنوثة، وخسة الطبقة: "الرق".

يا لهول المفارقة: "السادة" يكرهون فتياتهم على البغاء، والفتيات يردن التحصن والتعفف، ولا يبالين ما ينالهن من وسائل الإكراه.

وأين يقع ذلك؟ في مجتمع كان أهله يئدون "البنات" خوفا من الفقر، وأنفة من عار قد تجره البنت على أهلها.

كان قائلهم يقول: **"تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها"** وها هم أولاء يأكلون من كسب بغايا يكرهونهن على البغاء إكراها، وإنهن ليقاومن، ويتأبين، تحصنا وتعففا.

صورتان متقابلتان، تضعهما أمام المخاطب هذه الآية، تستطيع أن تتمثلهما من خلال استرجاع المقام، الذي نـــزلت فيه، بواسطة هذه العبارة: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾.

---

(١) الانتصاف، هامش الكشاف: ٢/٣٨٨.

أخرج مسلم من طريق أبي سفيان، عن جابر بن عبد الله قال: «**كان عبد الله بن أبي يقول لجارية له: اذهبي فابغينا شيئا، فأنـــزل الله: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ﴾ الآية**».

وأخرج أيضا من هذا الطريق: «**أن جارية لعبد الله بن أبي يقال لها مسيكة، وأخرى يقال لها أميمة، فكان يكرههما على الزنا، فشكتا ذلك إلى النبي ﷺ فأنـــزل الله: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ﴾ الآية**».

وأخرج الحاكم من طريق أبي الزبير، عن جابر قال: «**كانت مسيكة لبعض الأنصار، فقالت: إن سيدي يكرهني على البغاء، فنـــزلت: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ﴾ الآية**».

وأخرج البزار والطبراني، بسند صحيح، عن ابن عباس قال: «**كانت لعبد الله بن أبي جارية تزني في الجاهلية، فلما حرم الزنا قالت: لا والله لا أزني أبدا، فنـــزلت: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ﴾ الآية**».

وأخرج سعيد بن منصور، عن شعبان، عن عمرو بن دينار، عن عكرمة: «**أن عبد الله بن أبي كانت لـــه أمتان: مسيكة، ومعاذة، فكان يكرههما على الزنا. فقالت إحداهما: إن كان خيرا فقد استكثرت منه، وإن كان غير ذلك فإنه ينبغي أن أدعه، فأنـــزل الله: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ﴾ الآية**» [1].

هناك إذا من أردن التحصن من فتياتهم اللائي كن يكرهن على البغاء إكراها. وهذا ما يعنيه أبو السعود –رحمه الله تعالى–: "بتحقق الإرادة في مورد النص (واقعة النـــزول) حتما".

---

(١) روى هذه المرويات السيوطي في لباب النقول ص: ١٦٢.

وهذه النقول تضع بين أيدينا واحدا ممن كانوا يكرهون فتياتهم على البغاء، هو عبد الله بن أبي زعيم الخزرج، ورأس المنافقين، بيثرب، وهو الذي كان يقول في ادعاء:

(لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز -يقصد نفسه وقبيله- منها الأذل)، يقصد رسول الله ﷺ وأصحابه.

وتضع بين أيدينا واحدة من اللواتي أكرهن، وهن متعففات أردن التحصن لتكن "مسيكة"، أو "أميمة"، أو "معاذة" أو غيرهن، المهم أن هناك من أرادت التحصن فأكرهت فعلا.

وعبد الله بن أبي هذا -وقد وضعت الآية عليه الضوء الفاضح، أخزاه الله- هو صاحب قصة الإفك، البهتان العظيم، الذي رمى به من هي أشرف من الشرف، وأطهر من الطهر، بنت الصديق، وزوج رسول الله ﷺ وأم المؤمنين: "عائشة" -رضي الله عنها-.

هو الذي تولى كبر هذه الفرية، وقد ورد حديث الإفك في صدر هذه السورة -سورة النور- التي ترسل ضوءها على أمثال عائشة، فتجليها مثلا وقدوة.

محصنة، عفيفة، غافلة، مؤمنة، طيبة، مبرأة[١] من كل ما يخدش أو يشين. وترسل ضوءها على أمثال ابن أبي، فتعريه للناس، وتكشف سوءاته، باهتا، أفاكا، مشيعا للفاحشة في الذين آمنوا، ملعونا. خبيثا، ساقط المروءة، دنيئا، ديوثا، يكره فتياته على البغاء وقد أردن تحصنا.

أول من يتناوله هذا النهي: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ﴾ [سورة النور: ٣٣] هو عبد الله بن أبي..

(١) هذه الصفات مستقاة من سياق سورة النور.

وهو هو عبد الله بن أبي، الذي تشير إليه الآية الأخرى في السورة نفسها: ﴿وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١١].

وهو هو الذي يشار إليه أول ما يشار في هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [سورة النور: ١٩].

وهو أول من تتناوله هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ٢٣].

إنها أضواء تكشف من خبايا البشر ما تخفيه ظواهرهم ومظاهرهم.

عبد الله بن أبي رأس قبيلة وزعيمهم، والأعز -في زعمه وفي زعم قومه- يكره فتياته على البغاء، ويأكل من كد...، ومهر بغيهن!

يا لها من شناعة، ويا لـــه من وضيع!

ومسيكة -أو أي من لداتها- أمة، مقهورة بسلطان الرق، لا تملك من أمر نفسها شيئا، وهي فتاة فيها فورة الصبا، وداعية الصبوة، ومن حولها بيئة فاحشة داعرة، ووراءها إغراء سيدها -زعيم قومه- ووعيده، ثم إكراهه إياها، ومع كل ذلك تلوذ بالعفة، وتريد التحصن، وتأبى عليه ما يريدها أن تفعل، ثم تشكو إلى رسول الله ﷺ لينقذها آخر المطاف.

أية مفارقة تلك؟!

أتظن أن ابن أبي -كان وحده- بطل هذه الجريمة الفاحشة الشنعاء؟!

يقول ابن كثير -رحمه الله تعالى:

"كان أهل الجاهلية إذا كان لأحدهم أمة أرسلها تزني، وجعل عليها ضريبة، يأخذها منها كل وقت، فلما جاء الإسلام نهى الله المؤمنين عن ذلك، وكان سبب نـــزول هذه الآية الكريمة -فيما ذكر غير واحد من المفسرين من السلف والخلف-

ظن الخير بالمؤمنين هو شأن المؤمن، ولو اعتصم به المؤمنون في مواجهة هذا الإفك لأخمدوا فتنته في مهدها.

٢- وعوتب المؤمنون -ممن نالت من نفوسهم وسوسة الشيطان- أن لم يكونوا أغلقوا أفواههم، وكفوا ألسنتهم، عن الخوض في أمر، لا سبيل لهم إلى التثبت منه. فهذا أضعف الإيمان: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١٦]!

كان يكفيهم لاقتلاع الشبهة -إن وقعت في نفوسهم- اقتلاعا، أن يقولوا لأنفسهم: أيدخل الله على نبيه ﷺ مثل هذا السوء، ويدخل بيته -حاشاه- مثل هذا الخنا؟ فكيف و"عائشة" و"صفوان" من هما ورعا وتقوى؟

سبحانك هذا بهتان عظيم.

إن الوحي لم يكن قد نـــزل بعد بتبرئة عائشة وصفوان -رضي الله عنهما- أجل، لكن المسلمين قد سمعوا -من قبل- قول ربهم في سورة الأحزاب: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [سورة الأحزاب: ٣٣].

"والأحزاب" نـــزلت قبل "النور" بينها وبين النور إحدى عشرة سورة.

٣- نعى عليهم القرآن أن يتقبلوا ما يتلقاه الناس بألسنتهم دون تمحيص أو تثبت، وأن يقولوا بأفواههم ما لا يقين لهم به ولا علم: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [سورة النور: ١٥].

٤- يذكر القرآن الكريم أن الذين تورطوا في هذا الإفك "عصبة" يمكن عد أفرادها: ﴿لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ﴾ [سورة النور: ١١] فليسوا سواء فيه، وحظوظهم منه متفاوتة.

وقد ذكر الله ما يبدو وكأنه اعتذار عنهم: (وتحسبونه هينا) واكتفى بموعظتهم، وتبيين الأمر لهم: ﴿يَعِظُكُمُ ٱللَّهُ أَن تَعُودُواْ لِمِثْلِهِۦٓ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [سورة النور: ١٧] ﴿وَيُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة النور: ١٨].

٥- لقد أخطأت هذه العصبة من المؤمنين –جهلا منها وسوء تقدير– وقد عذرها الله بهذا، اكتفى في أمرها بوعظها، وبيان أن ما أقدمت عليه ليس هينا، كما حسبت، وإنما هو عظيم عظيم في موازين الله.

٦- هذا في شأن العصبة جملة، لكن من بين أفرادها من أفرد بحديث:

﴿وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١١] بعد ﴿لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ﴾.

لقد تغير الأسلوب:

(لكل امرئ) يقابلها: (والذي تولى كبره).

و(ما اكتسب من الإثم) يقابلها: (له عذاب عظيم).

ثم لا شيء في السياق يدخل في إطار التماس العذر له، كما كان بالنسبة لهم، بل –على العكس– نرى في السياق ما يدخل في إطار التغليظ والتشنيع عليه:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [سورة النور: ١٩].

﴿يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ تقابل: ﴿وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١٥].

ثم ﴿لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النور: ١٩] تقابل: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِى مَآ أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١٤].

إطلالة تملؤنا غضبا وتغيظا، على هؤلاء السادة، عبيد المال، بقدر ما تملؤنا أسى وإشفاقا وإكبارا لأولئك المستضعفات، اللائي ملك السادة أجسادهن، و لم يستطيعوا أن يملكوا أرواحهن، فهن يردن التحصن والتعفف، فيكرهن على البغاء إكراها. وبجانب هذه المفارقة مفارقة أعجب. مفارقة يمثل "ابن أبي" نفسه طرفيها معا، ابن أبي –لعنه الله– وهو يدير فتنة الإفك، ويتولى كبره، يختلقه، ويشيعه، ويستوشيه.

وابن أبي –لعنه الله– وهو يكره فتياته على البغاء، دياثة، وطمعا في كسب خبيث، يأتينه به من كد....، وبغيهن يتطاول على قمة الطهر، وهو متلطخ غارق في حمأة الدياثة والعهر.

إنها مفارقات لا تصدر إلا عن قلب ملتاث مريض، قلب منافق، يستطيع أن يضم في آن واحد أضدادا ومتناقضات، متسترا بخداع الناس.

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝٩ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾ [سورة البقرة: ٨-١٠].

ما ذكرناه يدخل في حديث "المقام" الإطار الاجتماعي (المفتوح)، الذي يحيط العبارة بسياقها، ويؤثر في دلالتها كما ذكرنا.

وقد بدت لنا من عناصر هذا المقام ملابسات كثيرة، منها ما يتصل بالزمان، وما يتصل بالمكان، وما يتصل بالأشخاص.

الآية نـزلت بالمدينة (النور هي السورة [١٠٢] نـزولا)، وموضوعها –وهو تجارة الجنس– من أمر الجاهلية ومخلفاتها، التي أعلن الإسلام الحرب عليها، من أول لحظة تهيأ فيها إعلان هذه الحرب.

والبيئة التي نـــزلت فيها الآية هي: "يثرب" حيث يسيطر اليهود على مقدراتها: اقتصاديا، وأخلاقيا، ودينيا، حتى مقدم الإسلام.

والسياق المباشر للآية يضم آيات، تضمنت فنونا من الآداب العالية والخلق السامي [٢٧] إلى [٣٤] وهو سياق داخلي يضمه سياق السورة بكاملها –سورة النور– وفيها قوانين وإجراءات، تتجه –بجملتها وتفصيلها– لتحقيق أمرين:

تطهير المجتمع من الخبث والفحش، في شتى مظاهرهما وظواهرهما، وإعادة صياغته على الطيب والطهارة، في أعلى صورهما وأشدها كمالا.

لقد استطعنا أن نسترجع المقام، أو جوانب منه، حين ربطنا بين الآية وبين سبب نـــزولها، ففتح لنا سبب التـــزول نافذة، نطل منها على صور من الحياة، هي بقايا جاهلية آثمة، ما كان لها أن تستمر، بعد أن نـــزل القرآن بمكة، بهذه الصيحة المزلزلة:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ٣٢].

﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [سورة الأنعام: ١٥١].

إن الإسراء هي السورة الخمسون في ترتيب النـــزول، والأنعام هي السورة الخامسة والخمسون، وكلتاهما مكية، والنور مدنية، وهي السورة الثانية بعد المائة في ترتيب التـــزول.

وآية الإسراء نهت عن مقاربة الزنا، بالامتناع عنه وعن مقدماته وذرائعه

وآية الأنعام نهت عن قربان الفواحش –المعلنة والخفية– مجاهرة وخفية.

وقد جعلت "الإسراء" الزنا، من هذه الفواحش، فأصبحت الأنعام –وهي متأخرة نـــزولا– أوسع دلالة وأشمل.

وبين "الإسراء" "والنور" إحدى وخمسون سورة، وبينها وبين "الأنعام" ست وأربعون.

وحين نتأمل السور المتخللة بين "النور" و"الأنعام" –في ترتيب النـــزول– نجدها شاملة للسور التي أرست معالم التشريع، وأن ما جاء بعد "النور" يمكن أن ينظر إليه على أنه استكمال لهذا التشريع، في هذا الجانب أو ذاك.

بعد هذه الإطلالة الواسعة، بدءا من السياق المباشر للآية في سورتها، إلى السياق الأشمل، على مستوى القرآن الكريم كله، نجد أنفسنا أمام تساؤل: أيتصور أن يظل المؤمنون (المؤمنون غير المنافقين) على مقارفة هذه الفاحشة: (الزنا)؟

وهل يتصور أن يكون منهم، من يرتكب ما نهت عنه هذه الآية، من إكراه إمائهن على البغاء –وإن أردن تعففا– ابتغاء عرض الحياة الدنيا؟

إن "ماعزا" و"الغامدية" –وقد رجما في الزنا– يضعان أمامنا شهادة صدق: أن المؤمنين (غير المنافقين) كانوا من يقظة الضمير، وقوة المراقبة لله، وشدة الخشية منه، بحيث لا يقعون في هذه الخطيئة الشنيعة، إكراه فتياتهم على الزنا، وقد نهوا عن مجرد الاقتراب منه، ومن أسبابه وذرائعه، كما نهوا عن الاقتراب من سائر الفواحش، ما ظهر منها وما بطن.

إن كسب البغي ومهرها لا يكفي دافعا هنا، يدفع هذه الضمائر التي حملت أصحابها، حين اقترفوا الزنا –في لحظة ضعف بشري– أن يقدموا أنفسهم –وهم راضون– كفارة عن خطيئتهم.

هذا الضمير الذي يأبى على ماعز والغامدية أن يقر لهما قرار، إلا إذا طهرا نفسيهما بالحد! وأي حد؟ الرجم بالحجارة حتى الموت..!!

هذا الضمير لا يتسع ولا يستوعب في داخله ما يسوغ لصاحبه هذا النمط من السلوك، الذي جاءت الآية لتجتثه من مجتمع المسلمين.

أجل، لا يستوعب هذا إلا ضمير ميت، أو مريض، ضمير منافق.

أن يضعف "ماعز" وأن تضعف "الغامدية"، وهما بشر، أمام غريزة طغت شهوتها، في لحظة ضعف، فذاك مما يتصور –ما داما غير معصومين– والتوبة معروضة بعد. وقد تابا توبة لو قسمت على أهل المدينة لكفتهم، كما ورد في بعض الحديث. أما أن يتخذ

أحدهما، أو غيرهما من المؤمنين، من "تجارة الزنا" وسيلة كسب، بحيث يدخلان تحت هذه الآية، فمما تأباه طبيعة الإيمان، ولا يتسق مع منطقه.

علينا إذا أن نفهم الآية في إطار هذا كله، إطار سياقها ومقامها في آن واحد.

وفي تقديرنا: أن هذا النمط السلوكي "تجارة الجنس" عن طريق إكراه الإماء على الزنا، دون مبالاة بما يكون منهن من تعفف وإرادة تحصن، مما لا يجوز وقوعه من المؤمنين، الذين اتجه إليهم الخطاب في هذه السورة.

ولنا على ذلك أدلة:

١- لقد عوتب المؤمنون في هذه السورة، على أنهم لم يهبوا في وجه قالة الإفك، ووجه قائلها، ومروجيها، بالتكذيب؛ استنادا لما يوجبه حسن الظن بإخوتهم من المؤمنين، الذين بهتوا بها البهتان العظيم: ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [سورة النور: ١٢].

وإذا فحسن الظن بالمؤمنين خلق قرآني، يعلمنا الله إياه، وهم كانوا أهلا له.

روى ابن إسحاق: "أن أبا أيوب خالد بن زيد الأنصاري قالت له امرأته أم أيوب: يا أبا أيوب: أما تسمع ما يقول الناس في عائشة -رضي الله عنها- ؟ قال نعم، وذلك الكذب، أكنت فاعلة ذلك يا أم أيوب؟ قالت لا والله ما كنت لأفعله، قال: فعائشة والله خير منك..!

قال (ابن إسحاق): فلما نـــزل القرآن ذكر الله- عز وجل- من قال في الفاحشة ما قال من أهل الإفك: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾ [سورة النور: ١١] وذلك حسان وأصحابه، الذين قالوا ما قالوا، ثم قال تعالى: ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة النور: ١٢] الآية أي كما قال أبو أيوب وصاحبته"[١].

(١) تفسير القرآن العظيم: ٣ /٢٧٣.

في شأن عبد الله بن أبي بن سلول؛ فإنه كان له إماء، فكان يكرههن على البغاء، طلبا لخراجهن، ورغبة في أولادهن، ورياسة منه فيما يزعم"[١].

هي عادة جاهلية إذا تمثل ظاهرة فاشية في مجتمع القوم.

وهذا لا ينافي أن يكون السبب المباشر لنـــزول الآية، ما كان من عبد الله بن أبي مع إمائه، أو مع واحدة منهن، على نحو ما ورد في الأخبار المروية في سبب النـــزول.

بل إن ابن كثير ينقل أنه كان من عادة القوم أن يقدموا إماءهم للضيوف، قرى لهم، وطمعا في النوال منهم.

قال السدي: "أنـــزلت هذه الآية الكريمة ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ﴾ في عبد الله ابن أبي بن سلول رأس المنافقين، وكانت لــه جارية تدعى معاذة، وكان إذا نـــزَل به ضيف أرسلها إليه ليواقعها؛ إرادة الثواب منه، والكرامة له، فأقبلت الجارية إلى أبي بكر ﷺ فشكت إليه ذلك، فذكره أبو بكر للنبي ﷺ فأمره بقبضها، فصاح عبد الله ابن أبي: من يعذرنا من محمد؟! يغلبنا على مملوكتنا، فأنـــزل الله فيهم هذا"[٢].

وقد سلك رسول الله ﷺ هذه الظاهرة، مع ظاهرتين جاهليتين أخريين، في حديثه الشريف: «**نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان الكاهن**»[٣].

وقد نقل الطبري، عن ابن عباس –رضي الله عنهما– قال: "كانوا في الجاهلية يكرهون إماءهم على الزنا، يأخذون أجورهن، فقال الله: لا تكرهوهن على الزنا من

(١) تفسير القرآن العظيم: ٢٨٨/٢.

(٢) تفسير القرآن العظيم: ٢٨٩/٢.

(٣) رواه مسلم: ٧٥/٤ ط. دار الشعب.

أجل المنالة في الدنيا، ومن يكرهن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم لهن، يعني إذا أكرهن"[1].

وذكر النيسابوري -رحمه الله تعالى- أن ابن أبي وحده كان لـه ست جوار، يكرههن على البغاء: معاذة، ومسيكة، وأميمة، وعمرة، وأروى، وقتيلة، شكت ثنتان منهن (معاذة ومسيكة) إلى رسول الله ﷺ[2]. إنها تجارة الجنس، الحرفة المقيتة في كل العصور.

سبب النـزول إذا وإن تمثل في حادثة جزئية، أو واقعة بعينها، لا يعني أن ما تضمنه محصور فيها، وإنما ينص على الحادثة المعينة، التي لابست بوقوعها نـزول الآية، فنبهت إلى أشباه وأمثال ونظائر، تشكل ظاهرة مستسرة، أو لا يأبه لها الناس؛ لإلف، أو عادة، أو لتورط كثرهم فيها، فهم يسكتون عنها، فتكون الواقعة الخاصة التي واكبت نـزول الآية، واقترنت به، هي النذير العريان الذي ينبه للخطر الماثل، ويوقظ الغافلين لدرئه ودفعه.

وفي حياتنا أشباه ونظائر كثيرة.

إذا كان ابن أبي -وهو سيد قومه- يصنع هذا، فما ظنك بمن هم في القاع من ذلك المجتمع؟

"إن أردن تحصنا": نافذة نطل منها، على بيت "ابن أبي" أو ماخور "ابن أبي" ومواخير أمثاله، من يهود وغير يهود؛ حيث نرى هذه المفارقة العجاب: ضمائر السادة وقد ماتت، وضمائر الإماء يقظة حية، رغبة في التحصن والتعفف من إماء لا يملكن إرادتهن، وإكراه على البغاء من سراة قوم، تجري في عروقهم حمية الجاهلية مجرى الدم، ويتنفجون بالأنفة المدعاة.

(١) جامع البيان: ١٨/١٠٤.

(٢) غرائب القرآن ورغائب الفرقان، بهامش جامع البيان: ١٨/٨٧.

هذا ما يقضي به السياق، من توزيع الكلام على العصبة في جانب، وعلى الذي تولى كبر الإفك —وحده— في جانب.

وليس في هذا التوزيع مجازفة، أو تحكم فهو ما يرشد إليه السياق.

لقد مايزت الآية [١١]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ﴾ [سورة النور: ١١] بين العصبة، وبين الذي تولى الفتنة من أفرادها.

واتجهت الآيات من [١٢] إلى [١٧] إلى هؤلاء العصبة (دونه) ثم آذنت الآية [١٨] بانتهاء الخطاب معهم: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَـٰتِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة النور: ٥٨].

ثم استؤنف الحديث عن الذي تولى كبره هذه المرة، تعريضـــا، لا تصريحا ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَـٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾... إلخ إنه لا "حسان" ولا "مسطح"، ولا "حمنة بنت جحش"، ولا غيرهم، ممن تورطوا في حادث الإفك، يحب أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا، ولا ذلك مما يمكن أن يكون غاية له أو غرضا، في وقت من الأوقات، وقد حسم الله الأمر بالنسبة لهم: ﴿وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا﴾ [سورة النور: ١٥].

هو جهل وسوء تقدير فحسب، وإن كان لا يعفي من إثم.

روى البخاري في حديث الإفك:

«قام رسول الله ﷺ فاستعذر يومئذ من عبدالله بن أبي بن سلول قالت[١]**: فقال رسول الله ﷺ وهو على المنبر: "يا معشر المسلمين: من يعذرني في رجل، قد بلغني أذاه في أهل بيتي، فوالله ما علمت على أهلي إلا خيرا، ولقد ذكروا رجلا، ما علمت عليه إلا خيرا وما كان يدخل على أهلي إلا معي.**

فقام سعد بن معاذ الأنصاري فقال:

(١) أي عائشة رضي الله عنها.

يا رسول الله: أنا أعذرك منه، إن كان من الأوس ضربت عنقه، وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك، قالت: فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج –وكان قبل ذلك رجلا صالحا، ولكن احتملته الحمية– فقال لسعد: كذبت، لعمر الله لا تقتله، ولا تقدر على قتله.

فقام أسيد بن حضير، وهو ابن عم سعد (بن معاذ)، فقال لسعد بن عبادة: كذبت، لعمر الله لنقتلته، فإنك منافق، تجادل عن المنافقين. فتثاوَر الحيان: الأوس والخزرج، حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله ﷺ يخفضهم؛ حتى سكتوا وسكت»[1].

تلك أثارة مما أثاره ابن أبي بن سلول بتلك الفتنة، التي وقى الله المسلمين شرها، وكان من تدبير الله الحكيم: أن ذكر الذين جاءوا بالإفك، والذي تولى كبره، على السواء، بأوصافهم، لا بأسمائهم.

وإنك لتدرك حكمة النبي ﷺ في تجهيل الرجل الأثيم، في خطبته: "من يعذرني في رجل"؟ وقد كان من أثر هذا التجهيل: أن جاء كلام سعد بن معاذ، على سبيل الفرض والاحتمال: "إن كان من الأوس" "وإن كان من الخزرج" ومع هذا تثاور الحيان كما رأيت، فماذا كان يحدث لو أن رسول الله ﷺ ذكر ابن سلول باسمه؟ ووقع كلام سعد بن معاذ صريحا في مواجهته؟ كما قال علام الغيوب: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النور: ١٩]. وقبلها: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة النور: ١٨].

وقد جاءت الآيات الكريمة على مقتضى العلم والحكمة، فعرضت بابن سلول، ولم تصرح.

عرضت به في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ١١].

---

(١) صحيح البخاري: ١٢٩/٦.

وعرضت به ثانية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [سورة النور: ١٩].

وعرضت به ثالثة في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: ٢٣].

لنرصد هذه العبارات:

﴿لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

﴿لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾!

﴿لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾!

إن العصبة الذين جاءوا بالإفك محصورون في: مسطح بن أثاثة، وحسان ابن ثابت، وحمنة بنت جحش.

ثم الذي تولى كبره: عبد الله بن أبي بن سلول.

وقد حدد الله ما يخص كلا من وعيد:

الثلاثة الأولون هذا وعيدهم: ﴿لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ﴾ [سورة النور: ١١].

وهم داخلون تحت هاتين الآيتين:

﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة النور: ٤، ٥].

وقد وعظوا، وبين لهم [١٧، ١٨] وزجروا أن يعودوا لمثل ما وقعوا فيه، وتابوا، وتاب الله عليهم.

أما الأخير فوعيده هو هذا: ﴿لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

ولم يدخل تحت الآيتين [٤، ٥] لأنه مات منافقا ولم يتب، وإنما دخل تحت الآيات [٢٣، ٢٤، ٢٥] لأنه رمى أحصن المحصنات، وأغفل الغافلات، وأم المؤمنين، ولم يتب، فدخل تحت: ﴿لُعِنُواْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

عرضت الآيات بابن سلول في ثلاثة مواضع:

﴿وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِي ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ﴾.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُواْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

والتعريض الأول يوشك أن يكون تصريحا.

والتعريضان: الثاني، والثالث، أقل وضوحا وأدخل في الخفاء.

فإذا جئنا للآية الكريمة:

﴿وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [سورة النور: ٣٣].

وأخذنا في تأملها على ضوء السياق والمقام، لم نجد صعوبة في فهمها على أنها تعريض بمن ارتكبوا هذه الجريمة الشنعاء، من خلال خطاب من هم برآء منها ومن فاعليها.

هي تعريض بابن سلول وأمثاله، وإن كان الخطاب فيها عاما، ومعرفتنا بالتركيبة الاجتماعية في المدينة –عند نـــزول الآية– تقوي هذا الفهم.

مجتمع المدينة به ثلاث طوائف –بحسب تصنيف سورة البقرة لسكان هذا المجتمع– وهي أول سورة مدنية:

١- طائفة المؤمنين.

٢- طائفة الكافرين.

٣- طائفة المنافقين.

وقد جاء الخطاب عاما للجميع.

لكن ما نعلمه من حال المؤمنين يبعد أن يكونوا مقصودين بهذا الخطاب في الآية، ذلك أن موضوع النهي فيها يبعد -إن لم يكن محالا- أن يصدر منهم.

إن في سورة النور نفسها شهادة لهذا الفريق، تجعله بمنجاة من هذه الوصمة، التي سجلتها الآية، على ابن سلول ومن على شاكلته.

﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة النور: ٥١].

إنهم المؤمنون الذين وصفوا أول البقرة بهذا الوصف: (الفلاح) وخصوا به، وهم المؤمنون الذين قالوا، وسجل الله قولهم آخر البقرة:

﴿وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٥].

روى أحمد عن أبي هريرة ﷺ قال:

"لما نــزلت على رسول الله ﷺ ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٤] قال فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا رسول الله ﷺ ثم بركوا على الركب فقالوا: أي رسول الله، كلفنا من الأعمال ما نطيق: الصلاة، والصيام، والجهاد، والصدقة، وقد أنــزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها. قال رسول الله ﷺ: أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا؟! بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. فلما اقترأها القوم، ذلت بها ألسنتهم، فأنــزل الله في إثرها:

﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٥] فلما فعلوا ذلك نسخها

الله -تعالى- فأنــزل الله عز وجل: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦].

قال: نعم.

﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦].

قال: نعم.

﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦].

قال: نعم.

﴿وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦].

قال: نعم(١).

إن قوما -هذه حالهم- أشفقوا أن يحاسبوا على ما يخفونه في أنفسهم مِنْ هَمٍّ وحديث نفس، حتى خفف الله عنهم.

وإن قوما بلغ من أمرهم أن يتحرجوا من كل ما توهموا فيه ما يخدش طاعتهم، ففرضوا على أنفسهم قيودا، تجاوزت الحرام إلى المباح الحلال، حتى حظروه على أنفسهم تأثما وتحرجا أن يقعوا في معصية وهم لا يشعرون، وبحيث ينــزل القرآن ليرفع عنهم هذا الحرج(٢).

أقول: إن قوما هذه حالهم، وهذا شأنهم يبعد كثيرا أن يقع منهم ما نهت عنه آية النور هذه، حتى يتناولهم الخطاب فيها.

---

(١) رواه مسلم: ١/٨٠.

(٢) في البقرة كثير من ذلك، وفي النور منه كذلك آية [٣٠]، [٥٨]، [٦٠]، [٦١].

لقد زكاهم ربنا أول البقرة، وسجل إيمانهم واستجابتهم وطاعتهم في آخرها، وجاء في سورة النور نفسها ما يجعلهم بمنأى عن هذه المأثمة، التي كان يرتع فيها ابن سلول وأمثاله، سرا وخفية، مخادعين بإسلامهم، متسترين به، حتى نــزل القرآن يعريهم، وهم متلبسون بجريمتهم، وهذا من حكمة النــزول المتوافق مع الأحداث، والله أعلم.

يقول الله تعالى في الآية الحادية والخمسين من سورة النور: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة النور: ٥١].

وقبل هذه الآية مباشرة:

﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَآ أُوْلَـٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة النور: ٤٧].

إنه تعريض بابن سلول وطائفته من المنافقين.

وقبل هذا كله هذه الآية:

﴿لَّقَدْ أَنزَلْنَآ ءَايَـٰتٍ مُّبَيِّنَـٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [سورة النور: ٤٦].

والذين شاء هدايتهم: هم الذين طابق فعلهم قولهم، وهم المؤمنون.

وهنا تلميح بمن لم يهتدوا، أعقبه التعريض بهم كما أشرنا.

أيكفي كل ما قدمنا لنقول:

إن الآية تعريض بابن سلول، ومن كانوا يشاركونه هذه الجريمة النكراء من المنافقين، أما المؤمنون فهم –بفضل من ربهم– ناجون أبرياء من هذه الشناعات، فليسوا هم المقصودين بالخطاب.

إن هذه الآية:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ وَمَن يَتَّبِعۡ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَإِنَّهُۥ يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۚ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ أَبَدٗا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾ [سورة النور: ٢١].

هذه الآية إنما تخاطب المؤمنين في صدرها، وتتحدث عن العصبة الذين وقعوا في حبالة "ابن أبي" في ثناياها، وكأن الشيطان في الموضعين مراد به ابن سلول –لعنه الله– رمزا وتعريضا كما أشرنا.

وهنا يقع الخطاب ملائما للسباق تماما:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ [سورة النور: ٢١] أي كما اتبعها "حسان" و "مسطح" و "حمنة" ﴿وَمَن يَتَّبِعۡ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَإِنَّهُۥ يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۚ﴾ [سورة النور: ٢١] وهل ما صنع ابن سلول سوى أمر بالفحشاء والمنكر، باختلاق الإفك وإشاعته وترويجه؟!

لنقبل تخريج الآية إذا على أنها تعريض، خوطب بها المؤمنون، والمقصود بالخطاب فيها غيرهم؛ لأن قرائن الحال والسياق تخرجهم من دائرة القصد بهذا الخطاب.

إن المقام –كما شرحنا– يصور لنا الجو الذي أنـــزلت فيه الآية، حيث نرى معاذة ومسيكة، وغيرهما من إماء ابن سلول –وغير ابن سلول– وقد تمردن على أمر سيدهن: هو يكرههن على البغاء، وهن يلذن بالعفة والتحصن، ويعيد إلينا ما يجعلنا نتقزز من هذا العفن الخلقي، الذي كانت تفوح برائحته الخبيثة أوكار الفاحشة المتخفية في دور المنافقين، من أمثال هذا الشيطان: "ابن أبي".

ويعيد إلينا صورة من صور الجاهلية، مقيتة؛ حيث كانت تجارة الجنس والأعراض شائعة، بين قوم قتلوا بناتهم سفاهة، بدعوى الخوف من الفقر، الذي قد يجر إلى العار.

أفكان "ابن أبي" –عدو الله ورسوله– يختلق الإفك ويتولى كبره إشاعة ونشرا؛ ليملأ المدينة بدخان كاذب، يحول به الأعين والآذان أن ترى أو تسمع ما كان

يتصاعد، في بيته أو ماخوره، من أنّاتِ ضحاياه، اللاتي كان يكرههن على البغاء، ومن صيحات تمردهن، فضلا عما يحدثه من فتنة بين السذج من المسلمين.

ليست مصادفة أن يكون الذي نظم فتنة الإفك هو نفسه الذي اصطنع من تجارة الجنس، وإشاعة الفاحشة، سلاحا لتقويض المجتمع الجديد، الذي أقامه الإسلام على دعائم راسخة من الطهارة والتسامي.

لقد أجهز الإسلام على الدعارة العلنية منذ نــزلت آية الإسراء، فاقتلع بها شجرة الخنا من جذورها، ثم طهر البيئة مما كانت تنشره هذه الشجرة الآثمة من سموم، منذ نــزلت آية الأنعام، واستجاب المؤمنون لهذه وتلك استجابة نابعة من قلوب وضمائر خالطتها بشاشة الإيمان.

ومن سقط في موقف ضعف، سعى على الفور -بدافع من ضميره وحده- لتطهير نفسه بالحد، وقبل -بل أصر- أن يرجم بالحجارة حتى يموت، كفارة وطمعا في توبة، تكون سبيله إلى عفو الله.

هنا هرعت الخفافيش إلى الظلام، فهي لن تستطيع أن تتحرك أو تطير، وقد أطبقت عليها من كل ناحية أنوار الإسلام.

وهكذا استخفى البغاء واستسر، في بؤر عفنة ملتاثة، غلقت أبوابها ونوافذها؛ حتى لا يحس أحد شيئا مما يجري فيها، لكن أصوات الاستغاثة تعالت، شجعها أن علمت أن هناك من تستطيع اللجوء إليه لحمايتها، وكان صوت معاذة ومسيكة أول الأصوات، التي فضحت تجار الأعراض، وأكلة مهور البغايا، والمتكسبين من كد...!

وصدر أمر رسول الله ﷺ لأبي بكر، الذي نقل إليه شكاية معاذة، بحمايتها من ابن سلول، وعدم إعادتها إليه.

وانطلق صوت الشيطان: "من يعذرنا من محمد؟ يغلبنا على مملوكتنا"[(١)] ؟

---

(١) ابن كثير: ٢٨٩/٣.

ونـــزل القرآن:

﴿وَلَا تُكۡرِهُواْ فَتَيَـٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا لِّتَبۡتَغُواْ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَمَن يُكۡرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعۡدِ إِكۡرَٰهِهِنَّ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [سورة النور: ٣٣].

لقد ضبط "ابن أبي" متلبسا بالإكراه على البغاء، لجارية من جواريه، أرادت التحصن والتعفف، فأبى إلا إكراهها، ابتغاء ما يعود عليه من سعايتها.

وإذا فليس في المدينة -وقت نـــزول الآية- من لم يربط بينها وبين هذه الواقعة التي لابست نـــزولها.

وليس في المدينة من لم يفهم أن المقصود بها هو: عدو الله، رأس النفاق

وليس ثمة شك أن ابن سلول عرف أنه المقصود بها لا محالة.

وقد ذكر المفسرون من السلف والخلف -كما يقول ابن كثير- أنها نـــزلت في عبد الله بن أبي بن سلول -وجاءت الآية- على عادة القرآن- تعرض بابن سلول ولا تصرح، ولكنها تفتح لنا نافذة على مسرح الحادث، نراه منها وهو يتحرك بكل ملابساته، من زمان، ومكان، وأشخاص، تلك النافذة هي: قوله تعالى ﴿إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا﴾!

إنها في موقعها تعيدنا إلى هذا الجو، وتحملنا حملا -بقدر ما تساعدنا- على استرجاع المقام، وإحيائه، وتوظيفه، في محاولتنا فهم الآية، وإدراك المقصود بالخطاب فيها.

أما لماذا أوثر التعريض هنا على التصريح، الذي ربما بدا للنظرة العجلي مقتضى المقام فسوف نبينه إن شاء الله في موضعه من هذا البحث.

القيمة الفنية للتعريض

الفصل الرابع

القيمة الفنية للتعريض

التعريض في لغات البشر مظهر تقدم لغوي وحضاري.

وفي ظننا أنه من خصائص اللغات الراقية، التي هذبتها الحضارة، وأنه مقياس يمكن تطبيقه والاطمئنان لنتائجه في مجال المقارنة، بين اللغات، من هذه الزاوية.

إنه وسيلة بيانية لا تظهر إلا في بيئة نالت حظا صالحا من التهذيب الاجتماعي والخلقي، وأصبح من بين أهلها من يفرض على نفسه- في مخاطبة الآخرين -قيودا تخرج من تحتها عبارته وهي مصفاة مما يجرح المشاعر، أو يخدش الحياء، مبرأة من جفوة البداوة، وخشونة البداة.

أو -هو على الأقل- من نتاج الطبقة المهذبة، التي تعد طليعة التقدم اللغوي والحضاري، ورائدة الفن القولي في بيئتها، وهي بيئة لابد أن تكون خرجت من طور البدائية وخطت على درب التحضر.

وإذا كان التعريض طبقة عالية من الكلام، وفنا من فنونه العصية، لا ينقاد ولا يتسهل لكل من رامه، أو حام حول حماه، فإنه في كتاب الله تعالى يَصَّاعد، ويعلو ويدق؛ حتى لا يتنبه له إلا من آتاه الله بصيرة، ينفذ بها إلى حيث يرى من دلالات العبارة القرآنية ما وراء الحدود التي تنتهي إليها بلاغات البشر، وهناك يستشرف آفاقا يطل منها على الإعجاز، كأنما يراه -بإذن الله- رأي عين.

والتعريض كثير الوقوع في القرآن الكريم، على خلاف ما كنا نظن قبل استقراء مواضعه في كتاب الله[1].

---

(١) نعالج في القسم الثاني من هذا الكتاب أساليب التعريض في القرآن مستقصاة إن شاء الله ونسأ في الأجل.

وإننا لندرك -من تتبع مواقعه في القرآن الكريم- مدى إيثار القرآن إياه في مقامات ومواقف، متى تأملناها بدا لنا واضحا أنه يسعف فيها حيث لا يسعف غيره، وإن أسعف فلن يكون ملائما ومناسبا على حد ملاءمة التعريض ومناسبته.

وفي هذا الفصل نحاول -بعون من الله - أن نبين قيمة هذا الأسلوب من خلال رؤية فنية بلاغية.

(١)

مقامات الحِجَاج والجدل الديني، ومواقف الحوار بين العقائد والنحل، وما يتصل بذلك من خصومات مذهبية، شديدة الحساسية بطبيعتها، تفسدها الإثارة، وتفجرها المجابهة الخشنة، وينسفها نسفا ما يبدو في نظر أحد الطرفين المتحاجين أو المتجادلين تطاولا من صاحبه على معتقده، أو تسفيها منه لنحلته، أو استهزاء بما يعظمه هو ويقدسه.

ولأمر ما علمنا ربنا: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٍۗ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٨] وبين لنا ما وراء هذا التوجيه العالي بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٨].

أجل، والنتيجة ما قال ربنا: ﴿كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ﴾ [سورة المؤمنون: ٥٣].

وقد لقن الله موسى وهارون -عليهما السلام- هذا الأدب في خطاب فرعون، الذي نازع الله ربوبيته حين قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [سورة النازعات: ٢٤] لقنهما الله: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [سورة طه: ٤٤].

ولقن محمدا ﷺ هذا الدستور الكامل:

﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [سورة النحل: ١٢٥].

إن الملاينة في الخطاب، وترك المخاشنة في الحوار أقرب إلى روح الدعوة وأسرع إلى تحقيق غايتها: اهتداء المدعوين إن أجابوا، أو إقامة حجة الله عليهم إن أعرضوا.

واستقراء مواقف الدعوة، ومقامات الحوار والجدل في القرآن يرينا أن أسلوب التعريض يبدو فيها أكثر مما يبدو في أي مقام آخر من مقامات القول.

وفي هذا الجو يبرز التعريض وسيلة مواتية، لا تعد لها وسيلة أخرى. خذ فاتحة الكتاب، وتأملها بعد أن تكون فرغت لتوك من قراءة القرآن كله، لنجعل منه بأسره، سياقا عاما لهذه السورة، وفقا لمنهجنا، ماذا ترى؟

ستبدو أمامنا في رؤية أخرى ربما لم تظهر لنا من قبل بهذا الوضوح.

إنها سورة الانتماء للإسلام — والبراءة من كل ما عداه ولكي تبدو لك هذه جلية بينة يجب أن تعلم أن "الصراط المستقيم" مقصود به الإسلام.

قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣].

وأن ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [سورة الفاتحة: ٧] هم المسلمون المؤمنون بالقرآن.

قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [سورة المائدة: ٣].

وأن ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ [سورة الفاتحة: ٧] هم اليهود.

قال تعالى: مخاطبا بني إسرائيل: ﴿بِئۡسَمَا ٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمۡ أَن يَكۡفُرُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغۡيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٖۚ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾ [سورة البقرة: ٩٠].

وأن (الضالين) هم النصارى، قال تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [سورة المائدة: ٧٧].

عن عدي بن حاتم ﷺ عن النبي ﷺ قال "المغضوب عليهم" -بالجر على الحكاية- اليهود. و(الضالين) النصارى.

ثم أضف لهذا: أن الجاهليين كانوا يقولون: باسم اللات، باسم العزى،. باسمك اللهم، وكانوا إذا قيل لهم اسجدوا للرحمن يقولون: ﴿وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [سورة الفرقان:٦٠]؟ وأنه كان منهم من يقول: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [سورة الجاثية: ٢٤].

ضع هذا كله وراء سطور السورة وكلماها، وتذكر أن المسلمين في صلاتهم وتلاوتهم يجهرون بفاتحة الكتاب هذه، ومن حولهم كل هذه الطوائف يسمعونهم، وهم يسمعون.

﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الفاتحة: ٦] -بالتعريف- هو المشار إليه في آية الأنعام بـ ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣] عرف في الأنعام بالإضافة، وعرف في الفاتحة بأل.

"ومستقيما" في آية الأنعام حال من "صراطي" "والمستقيم" في الفاتحة وصف "للصراط" والحال وصف في المعنى.

وإذا فتعريف "الصراط" بأل كان يكفي في تعريفه، فقد أصبح معهودا للمخاطب، عينته في ذهنه هذه الإشارة ﴿هَٰذَا صِرَٰطِي﴾.

وإذا فوصفه بالاستقامة تعريض بغيره من السبل، سبيل المغضوب عليهم، وسبيل الضالين، وسبيل المشركين، والدهريين ... إلخ، وكل ما يدخل تحت: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣]. هو تعريض بكل سبيل غير هذا الصراط المستقيم.

عن ابن مسعود ﷺ قال: «**خط رسول الله ﷺ خطا بيد ثم قال: هذا سبيل الله مستقيما، وخط عن يمينه وشماله ثم قال: وهذه السبل، ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه ثم قرأ:** ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣]». رواه الإمام أحمد(١).

وهذا الإبدال: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الفاتحة: ٧]: تفريع وتأسيس لانتماء المصلي –أو التالي– (للفاتحة) لمن أضيف إليه "صراط" وهم المسلمون الذين أتم الله عليهم النعمة بالإسلام، هو تفريع وتأسيس لانتماء المصلي – أو التالي – للمسلمين، على انتمائه للإسلام.

وتخصيص الصراط –عن طريق هذه الإضافة– بالذين أنعمت عليهم تعريض بغيره من السبل. وإبدال: (غير المغضوب عليهم) من (الذين أنعمت عليهم) أو بيانهم به، ثم عطف: (ولا الضالين) عليه، تعريض بالذين تفرقت بهم السبل عن صراط الله المستقيم، وفي مقدمتهم اليهود والنصارى.

هكذا ينتمي المسلم بفاتحة الكتاب إلى الإسلام وإلى الجماعة المسلمة، ويبرأ بها في الوقت نفسه من كل ما عدا الإسلام من نحل، ومن كل ما عدا المسلمين من جماعات.

فاتحة الكتاب بمثابة شهادة الجنسية تخول حاملها حق الانتساب للإسلام ثم تجعله أحد رعايا الدولة المسلمة حيثما كان من أرض الله، وتنفي عنه كل انتماء لغير الإسلام ولغير المسلمين.

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٢/١٩٠.

أتريد مزيدا من عطاء السورة، وقد انفتح لنا منه باب جديد من خلال ما لمحناه فيها من تعريض؟

إنك قبل أن تقرأها تتعوذ بالله من الشيطان الرجيم امتثالا لأدب القرآن: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [سورة النحل: ٩٨]. تقول: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، من هذا الجنس الطريد من رحمة الله، تذكر حديث رسول الله ﷺ «**هذه السبل ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه**».

ثم تقول: (بسم الله الرحمن الرحيم) ومن حولك من كانوا يقولون: باسم اللات، باسم العزى، باسم الأب والابن والروح القدس.

فإن كنت منتبها لمن حولك فأنت تعرض بمقولاتهم الباطلة، ومتى انتبهوا إلى أنك واع مدرك أنهم حولك فقد فهموا أنك تعرض بهم لا محالة.

وإذا كانت البسملة، مما يدعي أنه ليس من متن السورة فقد تضمن متنها: (الحمد لله رب العالمين) (الرحمن الرحيم).

وفي: (رب العالمين) تعريض بالمعطلة، والدهريين، والملاحدة على التعميم ثم: (مالك يوم الدين) تعريض بهؤلاء وبمنكري البعث معا.

ثم: (إياك نعبد وإياك نستعين) أي نخصك بالعبادة وطلب العون، بمعنى نعبدك ولا نعبد سواك، نستعينك ولا نستعين غيرك، أي نوحدك ولا نشرك بك شيئا، ولا تنس أن من حولك، مشركين يسمعون، ويرون أنك تسمعهم كذلك.

هكذا تعبق الفاتحة –أم الكتاب– السبع المثاني والقرآن العظيم كما وصفها رسول الله ﷺ بشذى التعريض، ينشر أريجها، ويفتح من أبواب عطائها كوثرا، يفيض علينا هداية إلى الصراط المستقيم، وإعانة على اتباعه والتزامه.

إن المسلم مطالب أن يعلن إسلامه ولا يخفيه: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة آل عمران: ٦٤] وهو بإعلانه هذا يكون رافضا لكل ما عداه، متبرئا منه.

وأسلوب التعريض هو أمثل طرق التعبير وأكثرها ملاءمة لهذا الموقف، إنه يتيح لك أن تعلن مخالفتك للآخرين، في الدين والعقيدة، دون أن تستثير حفيظتهم، أو تستفز خصومتهم، أو تشعل عداوتهم، هو خير طريق لتجسيد هذا الشعار (لكم دينكم ولي دين).

(٢)

وتشتد حاجتنا إلى التعريض بقدر ما تشتد حساسية المواقف وحين يفرض الخصم بتنكره للحق، وعدوانه على أهله ما يكافئ موقفه من قوة الرد وعنفه.

يقول البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [سورة المائدة: ٥٩]: "والآية خطاب ليهود سألوا رسول الله ﷺ من يؤمن به فقال: أؤمن بالله وما أنـــزل إلينا، إلى قوله ونحن له مسلمون. فقالوا حين سمعوا ذكر عيسى عليه السلام: لا نعلم دينا شرا من دينكم"[١].

موقف يستفز الحليم، وسفاهة تستغضب من لا يغضب، لقن الله نبيه ﷺ الرد عليها:

﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة آية: ٦٠].

يقول ابن جرير –رحمه الله تعالى: "وهذا من لحن الكلام وذلك أن الله –تعالى ذِكْرُه– إنما قصد بهذا الخبر إخبار اليهود الذين وصف صفتهم في الآيات –قبل هذه– بقبيح فعالهم، وذميم أخلاقهم، واستيجابهم سخطه بكثرة ذنوبهم ومعاصيهم، حتى مسخ بعضهم قردة، وبعضهم خنازير، خطابا منه لهم بذلك، تعريضا بالجميل من الخطاب، ولحنًا لهم بما عرفوا معناه من الكلام بأحسن اللحن.

وعلم نبيه ﷺ من الأدب أحسنه فقال لـــه: قل لهم يا محمد: أهؤلاء المؤمنون بالله وبكتبه –الذين تستهزئون منهم– شر أم من لعنه الله وهو يعني المقول ذلك لهم[٢].

(١) أنوار التنـــزيل ص ١٥٤.
(٢) جامع البيان: ١٩١/٦.

ضع مقولة يهود الآئمة: "لا نعلم دينا شرا من دينكم" وضع إزاءها هذا الرد: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [سورة المائدة: ٦٠].

إن الرد الطبيعي هنا كان بقلب مقولتهم عليهم، لكن ذلك لو حدث لأنهى الحوار. وليس ذلك من نهج الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، التي أمر الله رسوله والمسلمين أن يسلكوه، وهو بعيد من أدب القرآن الذي يأمر أتباعه: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [سورة البقرة: ٨٣].

وكان التعريض هو البديل، فجاءت الآية تعريضا بالجميل من الخطاب، ولحنا لهم بما عرفوا معناه وتعليمًا من الله لنبيه من الأدب أحسنه، كما قال الطبري.

لقد وضعهم هذا الأسلوب عل الرضف، يَصْلَوْنَ حره وسعيره ولا يملكون أن ينفسوا عن أنفسهم بكلمة أو صيحة، بل تجرعوها في صمت وهم كارهون.

فلو قد أخذتهم لجاجة الباطل وقالوا لرسول الله ﷺ: إنك تقصدنا بهذه المثالب. لكان الجواب: وَلِمَ أخذتموها لأنفسكم، و لم تتجه بالخطاب قصدا إليكم؟

وهنا لا يبقى أمامهم إلا أحد أمرين:

إما أن يقولوا الحقيقة من أن هذه الصفات تخصهم ولا تنطبق إلا عليهم، فيقال لهم: ففيم غضبكم إذا وما قيل لكم إلا الحق بشهادتكم؟ ثم فيم إذا تطاولكم على من تعرفون أنهم خير منكم؟ وإما أن يؤثروا الصمت —وقد أثروه— والصمت في مثل هذا أنطق بالشهادة وأبلغ.

(٣)

كانت حساسية الموقف السابق نابعة من منطق الخصم المبطل الباهت الذي لا يتحرج من قلب الحقائق، فجاء أسلوب التعريض دفعا لباطله بالتي هي أحسن.

أجل، وهل هناك أحسن من أسلوب يفصل هذا الفصل العجيب بين الفكرة الباطلة وصاحبها، فيقذف عليها بالحق بدمغها، دون أن يبدو فيه شيء ينم عن رغبة في إساءة أو مساءة لصاحبها؟

إنها خصومة مبادئ، خصومة فكر، معيارها الحق، وغايتها كشف الباطل، لا أكثر ولا أقل، والتعريض هو السلاح الناجع في هذه الخصومة.

لكن أحيانا ما تكون حساسية الموقف نابعة من عجز الخصم عن رؤية الحق؛ لوقوعه تحت مؤثرات تستوجب الرثاء له والإشفاق عليه، على الرغم مما يبدو في موقفه من تعنت.

هنا تكون الحكمة كلها في التلطف معه، واستمالته حتى يصغي بقلبه للحق الذي يصدف عنه؛ لأنه لا يراه، واستدراجه حتى يأنس لحوار يفتح عقله وقلبه وبصيرته، لعل وعسى.

إن الطرف الآخر في الحوار في مثل هذه المواقف من هذا الصنف من البشر، الذين تتحدث عنهم هذه الآية ونحوها:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٧٠].

إنها السلفية العمياء، حيث لا سند إلا تقليد الآباء دون حجة أو دليل، من علم، أو هدى، أو كتاب منير.

أمثال هؤلاء ينتهي بهم جمودهم وتقليديتهم هذه إلى منطق يستوجب الرثاء والإشفاق أشد ما يكون الرثاء والإشفاق:

﴿وَإِذْ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَـٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة الأنفال: ٣٢].

قالوا هذا وكان أيسر منه وأقوم قيلا أن يقولوا: فاهدنا إليه.

كيف يكسر هذا الغُل العقلي النفسي، حتى يخرج هؤلاء عن جمودهم؟ ما التدبير الأمثل لإعانة هؤلاء على الخروج من جحر الضب الخرب الذي حبسوا فيه أنفسهم، حتى أشرفوا على الاختناق؟

النموذج الذي قدمه لنا القرآن في شخص إبراهيم عليه السلام وهو يحاور قومه يقدم إجابة عن هذا السؤال:

قالوا: ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَـٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَـٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٢، ٦٣]

يقول أبو السعود –رحمه الله تعالى–

"سلك عليه السلام مسلكا تعريضيا، يؤديه إلى مقصده، الذي هو إلزامهم الحجة على ألطف وجه وأحسنه، بحملهم على التأمل في شأن آلهتهم مع ما فيه من التوقي عن الكذب"(١).

لقد شاهد القوم أصنامهم، بعد أن صارت جذاذًا وحطاما، فلم يفيقوا ولم يستوعبوا دلالة الموقف، ولم يتوقفوا للحظة ليتساءلوا عما إذا كانت تستحق أن يعبدوها بعد ما تبين لهم عجزها حتى عن الدفاع عن نفسها، أو أن عليهم أن يبحثوا عن الإله الحق.

---

(١) هامش مفاتيح الغيب: ٣١٧/٦.

كان شاغلهم الوحيد أن يعرفوا الجاني الظالم، الذي تجاسر على الآلهة، واجترأ على حماها هذه الجرأة، حتى هذا الموقف الذي يشبه صدمة عصبية قصد خليل الله -صلوات الله وسلامه عليه- أن يوقظهم بها لم يوقظهم، ولم يحطم قيد التقليدية العتيد.

لقد استغرقوا في البحث عن الجاني، والإعداد لمحاكمته والانتقام منه إرضاء للآلهة، أو لحطام الآلهة! وانطفأت ومضة الحق التي أضاءت لهم: ﴿نُكِسُواْ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٥] كما عبر كتاب الله.

فما ذا بقي أمامه ليبعث هؤلاء الموتى من غفلتهم؟

كانوا يعرفون أنه لا يكذب، وقد أشير بالاتهام نحوه فقالوا:

﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾؟ [سورة الأنبياء: ٦٢]

وهنا تهيأ لـــه الموقف، الذي لعله كسر الأصنام لكي يهيئه، ولعله ترك الصنم الكبير قائما لم يحطم من أجل هذه التهيئة كذلك.

﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾.

كان هذا هو جواب إبراهيم -صلوات الله عليه- على سؤالهم، كأنه يقول:

إنكم تتهمونني بكسر الأصنام وأنا أتهم كبيرهم هذا بكسرها، وإلا فما معنى بقائه وحده قائما دونها وهي جذاذ من حوله؟ وقد قيل إنه عليه السلام قال: "فعله كبيرهم هذا، غضب أن تعبد معه هذه الصغار وهو أكبر منها"(١).

وما دام الاتهام دائرا بين اثنين، فأنسب ما يعمل أن يسأل المعتدى عليهم عن الجاني، أليسوا آلهة تعبد؟ ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾.

وكانت صحوة ثاب فيها القوم إلى عقولهم وكأنما لم يعوا من قبل أن الأصنام عاجزة عن الفعل، وعن النطق، وأنها تتصف بالقصور الذاتي، الذي تتصف به

---

(١) أبو السعود. هامش مفاتيح الغيب: ٣١٨/٦.

الحجارة التي صنعت منها: ﴿فَرَجَعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ فَقَالُوٓاْ إِنَّكُمۡ أَنتُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٤] تلك ومضة الحق أضاءت بصائرهم، فأنحو باللائمة على أنفسهم، يتهموها بالظلم بعد أن سحبوا اتهامهم به لإبراهيم.

لقد نجحت الخطة، واستطاع نبي الله أن يلزمهم الحجة على ألطف وجه وأحسنه، حيث حملهم على التأمل في شأن آلهتهم، وحمى نفسه من الكذب في الآن عينه.

وكان ترك الصنم الكبير قائما والفأس بيده أو عنقه تعريضا بالفعل وكان قوله: ﴿بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا﴾ تعريضا بالقول، أن الأصنام عاجزة لا تصلح أن تكون آلهة، وأن عابديها في ضلال مبين.

لقد استدرجهم إبراهيم عليه السلام وأرغمهم على التفكير في شأن الآلهة، التي كانوا يعدون عبادتها أمرا فرغ منه، لا يقبلون حجاجا فيه ولا جدلا.

وكان التعريض الواقي عن الكذب – هو الوسيلة التي اصطنعها إبراهيم عليه السلام ليقيم الحجة البالغة على قومه.

ليس أمامهم من سبيل أمام قوله: ﴿بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا﴾ إلا أحد أمرين: أن يسلموا به، فيسقط اتهامهم إبراهيم بكسر الأصنام، وإما أن يردوه عليه مُقرِّين بأن الأصنام أعجز من أن تفعل شيئا –لا هذا ولا غيره– وقد فعلوا الأخير: ﴿لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٥].

وهنا كانت الذروة التي صَعَّد إليها الموقف:

﴿قَالَ أَفَتَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَا يَضُرُّكُمۡ ﴿٦٦﴾ أُفّٖ لَّكُمۡ وَلِمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٦٦، ٦٧].

إنها بشهادة الحال: ﴿جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرٗا لَّهُمۡ لَعَلَّهُمۡ إِلَيۡهِ يَرۡجِعُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٥٨] لم تملك أن تدفع الضر عن نفسها، فكيف تعبدونها وهذه حالها من الذلة والمعجزة؟!

(٤)

وسياسة الخصم في الحجاج والجدل الديني كيلا ينقطع الحبل بينك وبينه، وحتى تطفئ فيه حمية العصبية للباطل، وحتى تروضه على سماع الحق، والتفكير فيه، وحتى تضطره إذا لزمته الحجة أن يعترف، أو على الأقل أن يصمت فلا يكابر، سياسة الخصم في هذا الجو المليء -دائما- بأسباب التعصب والبعد عن الإنصاف من أدق وأشق ما يلزم في الدعوة إلى الله على بصيرة.

والتعريض من أدوات هذه السياسة النفسية الدقيقة، تملك بها ناصية الخصم وإنه لعنيد، وتقوده بالخزامة وإنه لمصعب، وتفحمه وإنه لألد الخصام!

وهاك نموذجا منه؛ لترى كيف يوظفه القرآن الكريم في هذه المعركة حيث يتصارع حق وباطل: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة سبأ: ٢٤].

أدارت الآية الهدى والضلال بين الفريقين (المؤمنين والمشركين) باحتمالين متساويين لكل فريق، فلم تجعل أيا منهما أحق بالهدى أو الضلال من الآخر "وهذا من الكلام المنصف، الذي كل من سمعه من مُوَالٍ أو منافٍ قال لمن خوطب به: قد أنصفك صاحبك"(١).

فإذا ربطنا هذه العبارة: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾. بسياقها عرفنا من منهم على الهدى ومن منهم على الضلال.

ويكفينا هذا التقرير قبلها مباشرة ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ﴾.

---

(١) الكشاف: ٢/٥٦٢.

ليسوا سواء: من يوحد المنعم، الذي يفيض الرزق على العباد من السماء والأرض، ومن يشرك به أصناما لا تقدر على رزق، ولا شيء على الإطلاق، ومع هذا تأتي العبارة مسوية –بدلالتها الظاهرة– بين الفريقين.

والتسوية بين المختلفين اختلافا تشهد به البداهة مما يحمل على التأمل، ويدفع للبحث عما وراء هذه التسوية غير المفهومة من دلالة، وهنا تتولد الدلالة التعريضية.

يقول جار الله:

"وفي درجة بعد تقدمة ما قدم من التقرير البليغ دلالة خفية على من هو من الفريقين على الهدى، ومن هو في الضلال المبين"(١).

هذه القرينة السياقية –وهناك غيرها– تجعل متلقي الآية يتوقف أمام هذه التسوية الظاهرية، فإذا تأمل هداه التأمل إلى المعنى التعريضي، فتجيء معرفته بحقيقة الفريقين نتيجة لنظره هو وحكمه بناء على هذا النظر، وهي معرفة أشد ثباتا وأعظم يقينا مما طريقه الإخبار والتلقي عن غيره، وخاصة حينما يكون غيره الذي أخبره طرفا في الجدال، وهو لا يصل إلى هذه المعرفة إلا بعد أن يكون وعى ما في هذا الكلام من إنصاف وبعد عن التحيز، ولهذا وإمعانا في هذا الاتجاه: إنصاف الخصم، ليكون ذلك مقوِّدا يقوده نحو الحق، جاءت الآية التالية تصف أفعال الفريق الذي جاءت على لسانه هذه المقولة (وإنا أو إياكم... إلخ) بأنه جرم، وتصف أفعال الفريق لآخر بأنه عمل، بمجرد عمل.

﴿قُل لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة سبأ: ٢٥]

يقول جار الله:

(١) الكشاف: ٥٦٢/٢.

"هذا أدخل في الإنصاف وأبلغ فيه من الأول؛ حيث أسند الإجرام إلى المخاطِبين والعمل إلى المخاطَبين وإن أراد بالإجرام الصغائر والزلات التي لا يخلو منها مؤمن وبالعمل الكفر والمعاصي العظام"(١).

في هذا الخطاب ترجيح لكفة الخصم وهضم للنفس بعد تسوية أقامتها الآية بين الطرفين، إنه منطق الواثق من أن الحقيقة تفرض نفسها، وأن الحق يعلو وإن تواضع صاحبه أمام خصمه.

ترى: أيستطيع الخصم -إزاء هذا المنطق- أن يكابر أو يلج أو يعاند؟ وإذا استطاع أن يكون كذلك لفساد في الفطرة، فماذا يكون منطق الذين حوله؟ سيقولون كما يقول جار الله -رحمه الله تعالى: "قد أنصفك خصمك".

وفي جو الإنصاف والتناصف تتعارف النفوس ولا تتناكر، وهنا يتنفس الحق ويختنق الباطل؛ إذ يفقد ما يمده بأسباب البقاء، من عناد ومكابرة ولجاجة، هي بجملتها إفرازات الحمية والعصبية.

تلكم من ثمار التعريض، تؤتيها شجرته المباركة، حين تغرس في منابتها، حيث لا يصلح للغرس غيرها من الشجر: "التعريض والتورية أنضل بالمجادل إلى الغرض، وأهجم به على الغلبة، مع قلة شغب الخصم، وفل شوكته بالهوينى"(٢).

لكأننا بالتعريض -في مثل هذا الموقف- نجرد الخصم من سلاحه، أو نبطل فاعلية هذا السلاح، فيغدو أعزل لا يملك ما يدرأ به عن نفسه سهام الحق، ولا يجد من حوله من يقف إلى جانبه.

---

(١) الكشاف: ٥٦٢/٢.
(٢) الكشاف: ٥٦٢/٢.

(٥)

وليس كالتعريض مسعفا حين يكون بين المخاطِب والمخاطَب ما يوجب استحياء المخاطِب أو احتشامه، وتحرجه من التصريح أمام من يخاطبه، إما لفرط قرب وفضل ثقة، وإما لفرط بعد وفضل تَهيب.

هذا أيوب عليه السلام ينادي ربه:

﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٣].

إنه يسترحم، ويسأل كشف ما به من ضر، لكنه يعرض ولا يصرح، فمقام النبوة يملي عليه أن يصبر، ومقام العبودية يقتضيه أن يجأر إلى ربه بالدعاء، وكان التعريض وسيلته للتوفيق بين المقتضيين: مقتضى النبوة ومقتضى العبودية، فكانت هذه الدعوة الصابرة الضارعة.

ذكر من حال نفسه ما يستوجب الرحمة: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ﴾. ولم يصرح بطلبها، و ذكر من أمر ربه ما يستنـــزل هذه الرحمة كذلك: ﴿وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ دون أن يسأله إياها.

ونبهنا بذكر "المس" على أنه راسخ القدم في مقام الابتلاء: ﴿مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ﴾ وإن ما امتحن به لو ألقي على ثهلان ذا الهضبات لتحلحل ولم يثبت.

ونبهنا ذكر: ﴿أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ أن موجب النداء ليس الجزع، وإنما هو لازم العبودية تعبيرا عن حاجتها وافتقارها إلى من هو وحده الغني الحميد، وقد قال إمام النبيين ﷺ: «**من لم يسأل الله يغضب عليه**»[1] أخذه من قول ربنا: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [سورة غافر: ٦٠].

---

(١) التاج: ٥/١١٠.

يقول جار الله رحمه الله تعالى: "ألطف في السؤال،حيث ذكر نفسه بما يوجب الرحمة، وذكر ربه بغاية الرحمة ولم يصرح بالمطلوب"(١)

أما أنه عليه السلام سأل فدليله هذه القرينة السياقية:

﴿فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَكَشَفْنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرٍّ وَءَاتَيْنَٰهُ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَذِكْرَىٰ لِلْعَٰبِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٤].

وأما أنه "ألطف" في السؤال فلأنه عرض ولم يصرح، وكان تعريضه أقوى من التصريح، ثم كان من وراء هذا التعريض أن بقي مثلا وقدوة، يتأسى به من آثرهم الله ببلائه في هذه الدنيا، وهم أماثل أهلها كما قال مثل الإنسانية الأعلى ﷺ: «**أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل**».

هذا مثل، ومثل آخر: قول الله تعالى:

﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ ۚ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ [سورة الأعراف: ١٢٧].

ما زال الملأ من قوم الطاغية يهابونه، أو يتظاهرون أمامه بأنهم ما زالوا كذلك!

أجل يتظاهرون!

لقد شاهدوا زلزلة الطاغية أمام أعينهم: سمعوا موسى عليه السلام يناديه هكذا (يا فرعون) باسمه أو لقبه المجرد، دون ما ادعاه لنفسه بقوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [سورة النازعات: ٢٤].

سمعوه يوجه لفرعون هذا الأمر: ﴿فَأَرْسِلْ مَعِىَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [سورة الأعراف: ١٠٥].

ورأوا تخاذل فرعون أمامه حين جابهه بهذه الحقيقة ﴿إِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [سورة الأعراف: ١٠٤] معرضا بزيف دعواه.

---

(١) الكشاف: ٣٣٥/٢.

وأحسوا ضعفه حين استنجد بهم لما دمغه جواب موسى: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [سورة الشعراء: ٢٤] ردا على سؤاله: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [سورة الشعراء: ٢٣] ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ [سورة الشعراء: ٢٥].

وأدركوا انهياره الكامل حين تحدى موسى قائلا ﴿إِن كُنتَ جِئْتَ بِـَٔايَةٍ فَأْتِ بِهَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١٠٦﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٠٧﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [سورة الأعراف: ١٠٦: ١٠٨].

لقد بهت الطاغية، فلم يقدر أن يعقب بكلمة. يوجهها لموسى عليه السلام فاتجه إلى الملأ، يحاول أن يخفي ما أصابه من هلع وتخاذل: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُۥٓ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِۦ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾! [سورة الشعراء: ٣٤، ٣٥].

"لقد تحير فرعون لما أبصر الآيتين، وبقي لا يدري أي طرفيه أطول، حتى زل عنه ذكر دعوة الإلهية، وحط عن منكبيه كبرياء الربوبية وارتعدت فرائصه، وانتفخ سحره خوفا وفرقا وبلغت به الاستكانة لقومه، الذين هم -بزعمه- عبيده وهو إلههم أن طفق يؤامرهم، ويعترف لهم بما حذر منه، وتوقعه وأحس به من جهة موسى عليه السلام وغلبته على ملكه وأرضه"[(١)].

ياعجبا! مِنْ: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [سورة النازعات: ٢٤] إلى ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [سورة الشعراء: ٣٥]؟

وَمِنْ: ﴿أَلَيْسَ لِى مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ تَجْرِى مِن تَحْتِىٓ ۖ﴾ [سورة الزخرف: ٥١] إلى: ﴿يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم﴾ [سورة الشعراء: ٣٥]!

(١) الكشاف: ٢/٤٢٤.

لن تخفى آثار هذه الزلزلة التي هدت أركانه، وقلعت أوتاده، وتركته مخلوع الفؤاد، على الملأ وهم يشاهدونه، ويحسون في داخلهم مثل الذي أحسوه منه سواء بسواء.

كل بحاجة إلى صاحبه الآن، هو بحاجة إليهم وهم بحاجة إليه؛ ليتظاهروا أمامه، وليعينوه على أن يتماسك ويثبت وإلا ضاعوا جميعا.

لقد وجه فرعون تهديده إلى السحرة الذين أدركوا فرق ما بين معجزة موسى عليه السلام وبين سحرهم فآمنوا، فاتهمهم فرعون بالتآمر عليه وعلى ملكه مع موسى.

لكن يبدو أن موقفه من موسى والذين آمنوا به من أفناء القوم بعد حادث يوم الزينة كان مختلفا، وهو ما أثار مخاوف الملأ، وأهمهم:

﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ ۚ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ [سورة الأعراف: ١٢٧]

هم يستعدونه على موسى ومن معه، يطالبونه بتعقبهم وتتبعهم ومنعهم أن يفسدوا في الأرض على زعمهم، لكن ما يشاهدونه من أمر فرعون يجعلهم مشفقين من هذا الطلب شاكّين في استجابته له، ثم إنهم حراص على تأكيد ولائهم لربهم الأعلى: فرعون! وهنا لجئوا إلى التعريض:

﴿أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُۥ لِيُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾؟

ظاهره استفهام، وباطنه إنكار، وفحواه تعريض بوجوب التعقب والاستئصال.

وبهذا التعريض تهيأ لهم الإبقاء على مظهر الاحتشام والهيبة لفرعون ما داموا باقين على عبادته، مبقين –ولو نفاقا– على إلهيته.

وبهذا التعريض –كذلك– انتزعوا منه –في هدوء– ما كانوا حريصين على التأكد منه، وهو موقف فرعون من موسى والمؤمنين معه على التحديد، سألوه عن "موسى وقومه" فجاء جوابه تهديدا للذرية والنساء: ﴿سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ﴾.

ولا تخفى على فطن دلالة عبارته الأخيرة: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَـٰهِرُونَ﴾ إنها زفرة الذبيح، أو صحوة الموت إن كان للموت صحوة.

ومثال ثالث:

قول بنت شعيب عليه السلام: ﴿يَـٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [سورة القصص: ٢٦].

لقد قص موسى على أبيها –عليهما السلام– قصصه، وكان تعليق الأب: ﴿لَا تَخَفْ ۖ نَجَوْتَ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [سورة القصص: ٢٥].

ليس ثمة ما يوحي أن في نية الشيخ أن يستبقي موسى، وإنهم لفي أشد الحاجة إلى معين لهم على طرازه، إنها فرصة واتت، ولعلها لا تتكرر، لكن حديث البنت عن رجل غريب، وأمام أبيها، وكان أرسلها إليه قبل، وكانت ذكرت من أمره هي وأختها ما يدخل في باب التزكية له والثناء عليه، حديث البنت –في هذا الموقف– يجعلها تستشعر حرجا ما فوقه حرج، ماذا تقول؟ وكيف تقوله؟ هي تعرف ماذا تقول؟ لكن مشكلتها هي كيف تقوله لأبيها وبمحضر من موسى عليه السلام نفسه.

أي حياء، وأي استحياء، وأي حبسة عن الكلام يمكن أن تنتابها احتشاما من أبيها الشيخ النبي، وإجلالا له؟

لقد اكتفى الشرع من البكر بالصمت حين تستأمر في زواجها لمثل هذا المعنى، لكن بنت النبي –صلوات الله عليه– تكلمت، دون أن تهتك ما بينها وبين أبيها من حجاب الحشمة والحياء: ﴿يَـٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾.

أشارت على أبيها أن يستأجره؛ لحاجتهم إليه، وكانت صريحة في هذا، وكان عليها أن تذكر السبب الذي دفعها إلى هذه المشورة، وهو سبب يدخل في إطار الثناء والتزكية لا محالة، وهذا بالتحديد مأزقها، وقد خرجت منه بالتعريض.

(٦)

والتعريض حل نفسي لمواقف الصراع، التي يقع فيها المرء تحت وطأة دافعين متضادين ومتكافئين، يؤزه أحدهما ليتكلم، ويصده الآخر ليصمت، ومن خلال هذا الحل معبرا عن نفسه بهذه الوسيلة الفنية (التعريض) ينكشف لنا من خبيئة نفس المعرض ما لم يكن لينكشف.

حين قال موسى عليه السلام للخضر عليه السلام: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [سورة الكهف: ٧٧].

كان يعرض له باقتضاء أجر على إقامة الجدار الذي تعاونا معا على إقامته؛ ذلك أن موسى عليه السلام وقع تحت وطأة دافعين قويين: الجوع، والخوف.

من سياق القصة نستنبط أنها كانت رحلة شاقة مضنية بدنيا، ومرهقة نفسيا بالنسبة لموسى عليه السلام.

وكان فصل دخول القرية وإقامة الجدار آخر فصولها بعد حادث السفينة، وقتل الغلام. وإذا كان موسى وجد في خرق السفينة، وقتل الغلام الذي لم يبلغ الحلم ما يرجح دافعه إلى القول؛ إذ وجد نفسه أمام منكر لا يعرف هو مسوغا لسكوته عنه فأنكره، فإن الموقف في إقامة الجدار يختلف.

إن قصاراه أن الخضر عليه السلام صنع بدافع من المروءة معروفا، لعله لم يصادف أهلا له في نظر موسى، فليس هو -ولو في الظاهر من المنكر البين- الذي يقوم العذر في يده إذا أنكره، لكن ماذا عليهما من بأس -في منطق الخلق والدين، بل وأعراف

البشر- إذا طلبا أجرا على عمل قاما به، فكيف إذا كان جائعين وفي حاجة ملحة لهذا الأجر، بل في حالة أقرب إلى الاضطرار إن لم تكن هو بعينه؟

بيد أن هنا عاملا آخر:

إن أحدا لم يندبهما لإقامة الجدار، هما إذا متبرعان بإقامته، إن كوفئا من أصحابه فبها، وإلا فليس لهما اقتضاء أجر باسم الأجر.

مثل هذه الأفكار تستطيع أن تتصورها تجول بخاطر موسى الطَّيِّلاً، أو -على الأقل- تجول بخواطرنا نحن لو كنا في مثل موقفه.

وأمر آخر أهم من كل ذلك:

إن موسى الطَّيِّلاً حريص على طول صحبته للخضر ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وهو قد علق مصير هذه الصحبة على أي تصرف منه يدخل في إطار ما حظره على نفسه بقوله: (إن سألتك عن شيء بعدها (حادثة الغلام) فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذرا).

إنه جائع هو وصاحبه: ومجهودان أشد الجهد، وأهل القرية أشحة لئام، لا سماحة عندهم ولا سجاحة، وإذا كان الخضر الطَّيِّلاً متبرعا بعمله، فقد أمر موسى أن يعينه فيه، وإذا فمن حقهما -على الأقل- أن يطلبا أجر موسى، يطلبه له الخضر الذي كلفه وأمره، دون حرج، ولا عليه أجاب القوم أم رفضوا.

هذا المنطق تحت حافز الجوع والنصب مما يدفع إلى طلب الأجر ويغري به إغراء، لكن ماذا لو اعتده الخضر عليه السلام سؤالا عن شيء، وأنهى به صحبتهما؟!

ذاك ما يحذره موسى ويخشاه، هو الآن كما يقول المثل: يقدم رجلا ويؤخر أخرى، الجوع يحفزه، والخوف يمنعه.

هذا والزمخشري يرى أن الخضر -وحده- هو أقام الجدار[1] وقد صور موقفهما على هذا النحو:

"كانت الحال حال اضطرار وافتقار إلى المطعم، وقد لزتهما الحاجة إلى آخر كسب العبد وهو المسألة، فلم يجدا مواسيا، فلما أقام الجدار لم يتمالك موسى لما رأى من الحرمان ومساس الحاجة أن قال: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾. وطلبت على عملك جعلا حتى ننتعش ونستدفع به الضرورة". كأنه بنى على نسبة إقامة الجدار إلى الخضر وحده (فأقامه) ولكن هذا غير قاطع في ذلك.

أقول: أيا كان الأمر: أقاماه متعاونين، أم أقامه الخضر وحده فقد كان موسى عليه السلام يداخله هذا اللون من حديث النفس.

وهنا لجأ إلى التعريض، ففيه تلميح بحاجته، وفيه منجاة مما كان يحذره، أو هكذا ظن.

(١) الكشاف: ٢/٢٦٨.

لكن: ألسنا قد علمنا أن التعريض "هو ما كان من لحن القول الذي يفهم به السامع الفهم ما يفهم بصريحه، كما قال الطبري ؟ أجل، فقد قصد موسى إفهام الخضر وإن لم يصرح، وفهم الخضر مقصوده من تعريضه، وعلى هذا كان جوابه: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [سورة الكهف: ٧٨] وبقيت قولة موسى عليه السلام تصور لنا موقفه، ودخيلة نفسه تكشف من خبيئها ما اقتضانا بعض بيانه كل هذا الذي قدمناه.

(٧)

والتعريض مرآة يضعها المتكلم أمام المخاطب، فيرى فيها نفسه، أو يرى فيها صورة أشبه ما تكون به، وهنا يكون التعريض أقرب طرق القول وأنسبها بمقامات النصح والتوجيه، حين تقتضي حال المخاطب وملابسات المقام أن تساق العظة بطريق غير مباشر، ويقدم التوجيه مقنّعا غير سافر، وفي ذلك حفز على التأمل والتفكر، وهو أقرب إلى الاستجابة والتقبل.

موقف إبليس من آدم عليه السلام كما تصفه لنا سورة (ص): ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ ۖ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [سورة ص: ٧١: ٧٦].

هذه الآيات تعريض بمشركي قريش (الذين تحدثت عنهم السورة في صدرها) وهي بمثابة مرآة، تعرض فيها صورهم، أو تمثل لهم فيها.

في صدر السورة:

﴿صٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ﴿١﴾ بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ﴿٢﴾ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ فَنَادَوا۟ وَّلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ ﴿٣﴾ وَعَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ ۖ وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ ﴿٤﴾ أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾ وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ ﴿٦﴾ مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ﴿٧﴾ أَءُنزِلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ مِنۢ بَيْنِنَا ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّن ذِكْرِى ۖ بَل لَّمَّا يَذُوقُوا۟ عَذَابِ﴾ [الآيات من ١: ٨].

لقد اصطفى الله آدم عليه السلام ليكون خليفة في الأرض، وحين أنبأ الله الملائكة بأمره تساءلوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [سورة البقرة: ٣٠] الآيات، وبين

الله لهم حكمته في هذا الاستخلاف بما كشف لهم من فضائل آدم، وعندها عرفوا فضله، ثم كان أن أمروا بالسجود لآدم فسجدوا كلهم أجمعون إلا إبليس، البقرة [٣٠- ٣٤].

لقد أخذته العزة بالإثم، إثم الحسد لآدم أن كرمه الله بما كرمه، وهكذا وقع إبليس في أعظم الخطايا بعد الشرك، وهي الكبر: ﴿ٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [سورة ص: ٧٤].

ولما سئل عن سبب استكباره عن السجود لآدم؛ طاعة لأمر الله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾ [سورة ص: ٧٥]؟

قال: ﴿أَنَاْ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ﴾ [سورة ص: ٧٦] في المرآة الآن صورة تضم عناصر كثيرة تؤلفها: فيها آدم، والملائكة، وإبليس.

وآدم مجتبى من ربه، والملائكة ساجدون بأمر الله من حوله، وإبليس متمنع بكبرياء كاذبة وكبر متكلف، اصطنعهما ليغطي بهما حقده على آدم، وحسده له، أنْ مَنَّ الله عليه بهذا التكريم.

ثم حجاج باطل من إبليس، يحاول أن يسوغ به امتناعه عن السجود: أنا خير منه!

هذه هي الصورة التي عرضت في المرآة أمام مشركي قريش، فإذا نظرت إليهم من خلال الآيات التي تحدثت عنهم في سورة (ص) طالعتك هذه الصورة:

محمد ﷺ قد اجتباه ربه واختاره لرسالته، ولم يكن هو بدعا في ذلك فقد سبقه من الرسل كثيرون، وأهل مكة، وغيرهم، مدعوون إلى الإيمان به وتصديقه، واتباع ما جاء به ومعه شهادة من الله هي بمثابة أمر من الله لهم باتباعه: ﴿وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ﴾، وفي القوم من آمن، وفيهم من كفر، لا لشك في الدليل، ولا لقصور في المعجزة والآية، وإنما كفروا حسدا وبغيا أن ينـــزل الله وحيه على رجل منهم، -يرون أنفسهم، بمقاييسهم الزائفة- أحق منه بأن ينـــزل هذا الوحي عليهم.

إن الصورة في المرآة -مرآة التعريض- مثال كامل لصورة القوم، متى تأملوها، وتأملوا أنفسهم أدركوا أنها مثل مضروب لهم.

إن عناصر الصورة لتتناظر وتتقابل:

آدم -في المرآة- إزاء محمد صلى الله عليهما وسلم، والملائكة -في المرآة- إزاء المؤمنين بمحمد ورسالته، وإبليس -في المرآة- إزاء الملأ الذين قالوا: ﴿أَءُنزِلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ مِنۢ بَيۡنِنَا﴾ [سورة ص: ٨].

ثم هناك أمر من الله بالسجود لآدم، وهنا أمر من الله بتصديق محمد واتباعه.

وإذا كان الأمر بالسجود أمرا مباشرا من الله، فإن المعجزة (القرآن) بمثابة هذا الأمر.

بقي شيء: أن إبليس طلب المهلة والنظرة وقد أمهل، لكن عاقبته معلومة محددة: ﴿لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنۡهُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ [سورة ص: ٨٥].

وكذلك عاقبة الذين كفروا، مصيرهم هو نفس المصير سواء أمهلوا أم عوجلوا بالعقاب.

إن الصورة مطابقة للصورة، والتأمل فيهما قاض بأن سوق قصة آدم وإبليس بعد الحديث عن الذين كذبوا بالقرآن في عزة وشقاق بدافع من الحسد لرسول الله ﷺ إنما قصد به التعريض للقوم؛ كي يروا أنفسهم في هذه المرآة التي وضعت أمامهم.

لقد تلطف القرآن أيما تلطف -رحمة من الله سبحانه- وهو يعرض للقوم بصورهم، ويريهم أنفسهم من خلال قصة الخلق الأولى، حينما باعد بين طرفي المثل، مورده ومضربه، فجاء المضرب في أول السورة، وجاء المورد في آخرها، وبينهما حديث طويل، يمكن توزيعه على محورين:

محور تهديد الذين كفروا بالقرآن من خلال ذكر مواقف المكذبين من قبلهم وما كان من عاقبة أمرهم: ﴿إِن كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ﴾ [سورة ص: ١٤].

ومحور: تسلية رسول الله ﷺ وتثبيته، بذكر أطراف من قصص النبيين من قبله: ﴿ٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِۖ﴾[سورة ص: ١٧]. ﴿وَٱذۡكُرۡ عِبَٰدَنَآ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ أُوْلِي ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [سورة ص: ٤٥] ﴿وَٱذۡكُرۡ إِسۡمَٰعِيلَ وَٱلۡيَسَعَ وَذَا ٱلۡكِفۡلِۖ وَكُلٌّ مِّنَ ٱلۡأَخۡيَارِ﴾ [سورة ص: ١٧ إلى ٤٨].

هذه المباعدة بين الطرفين تجعل التعريض وهو دعوة للتأمل في النفس ومراجعتها على ضوء الصورة المعروضة - يأتي وقد هدأت أصداء ما تضمنه صدر السورة من تعرية لحقيقة القوم، ومن وعيد لهم على استكبارهم عن اتباع الحق.

وهكذا يستقبلون التعريض بعد أن استوعبوا ما رسخه سياق السورة داخل عقولهم وقلوبهم من أن الله يعلم دخيلتهم: ما في أنفسهم من عزة وشقاق، ومن حسد لمحمد ﷺ وبغي عليه أن آتاه الله النبوة، بعد أن علموا عاقبة المكذبين من أمثالهم، وبعد أن عرفوا أن محمدًا ليس بدعا من الرسل -صلوات الله وسلامه عليهم- وبعد أن أدركوا أن النبوة فضل من الله، لا دخل للبشر فيها، وبعد أن تبين لهم أنهم إذا كانوا يريدون عزا حقيقيا، وذكرا في الدنيا والآخرة، فليس سبيله أن يتمنوا ما لا يدخل في التمني، أو يحسدوا من لا دخل له فيما يحسدونه عليه، وإنما سبيله أن يتبعوا هذا النبأ العظيم الذي فيه ذكرهم وهم عنه معرضون، بل وفيه ذكر للإنسانية كلها، كما أن فيه ذكرا لمن أنـزل عليه، وهذا ما ختمت به السورة: (إن هو إلا ذكر للعالمين).

كيف يكون وقع هذا التعريض في نفوس القوم وقد استوعبوا هذا كله؟!

إن "إبليس" حاسد حاقد دون موجب ولا مسوغ، "وآدم" بريء مبغي عليه بهذا الحسد؛ لأنه لم يطلب شيئا لنفسه ولا دعا أحدًا للسجود لـه، ولا ادعى أنه خير من أحد، "والملائكة" -على جلالة قدرهم- لم يتلبثوا حين وجه إليهم الأمر من الله أن استجابوا وسجدوا، ولم يكن ذلك لينال من مكانتهم ومنـزلتهم، بل ازدادوا شرفا ومنـزلة بطاعتهم أمر ربهم، ثم إن حجة إبليس ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [سورة ص: ٧٦] متهافتة، فهو يفخر بما ليس من صنعه (على فرض التسليم بأن النار خير من الطين) وفي مواجهة من؟ في مواجهة أمر الذي صنعه وهو أعلم بصنعته من مصنوعاته بأنفسها، وله أن يتصرف فيها بما شاء وكيف شاء.

مثل هذا التأمل الهادئ، وهذا التدبر المتأني، وقد تكاملت في النفس عناصره، وانحسرت الانفعالات المصاحبة لها، يجعل العظة المسوقة من خلال التعريض تتسلل إلى القلوب دون مقاومة، ويجعل النصح والتوجيه يتم في إطار من الاستبصار الذاتي، وكأنما هو في نجوى مع النفس، أو في حوار معها، حيث تطل عليه العبرة من موقف مشابه لموقفه، نبهه التعريض من خلاله، فرأى من نفسه ما لم يكن يرى من قبل.

(٨)

والتعريض جُنَّة الصادقين، يَتوقَّوْن به الكذب في مواقف يضطر فيها المرء إلى إخفاء أمور يعرفها؛ لما يترتب على إظهارها من مفسدة، أو شر يصيبه، أو يصيب غيره، أو يكون في إخفائها وسيلة وحيدة لتحقيق مصلحة أو خير، هنا تكون في المعاريض مندوحة عن الكذب، كما قيل في الأثر.

من هذه المعاريض: قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّى سَقِيمٌ﴾ [سورة الصافات: ٨٩] أوهم قومه أنه مريض؛ ليتركوه وحده، ويذهبوا إلى عيدهم، وبهذا تتاح لـــه فرصته ليخالف إلى الأصنام ويكسرها في غيبة من حماتها الضالين، وقـــد كـــان: ﴿فَتَوَلَّوْا۟ عَنْهُ مُدْبِرِينَ ۝ فَرَاغَ إِلَىٰٓ ءَالِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ۝ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ۝ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًۢا بِٱلْيَمِينِ﴾ [سورة الصافات: ٩٠: ٩٣]

إن كلمة "سقيم" تحتمل السقم البدني والسقم المعنوي، والسقم الفلسفي أيضا،

وسقم البدن معلوم، والسقم المعنوي ما كان يعانيه من أسى وأسف وغيظ لما عليه قومه، والسقم الفلسفي يعني ما عناه المثل: "كفى بالسلامة داء".

يقول جار الله – بعد أن قرر أن الكذب حرام، إلا إذا عرَّض ورَّى: "والذي قاله إبراهيم عليه السلام معراض من الكلام، ولقد نوى به أن من في عنقه الموت سقيم، ومنه المثل: "كفى بالسلامة داء"، وقول لبيد:

وَدَعَوْتُ رَبِّيَ بِالسَّلاَمَةِ جَاهِدًا ... لِيَصِحَّنِي فَإِذَا السَّلاَمَةُ دَاءُ

وقد مات رجل فجأة فاجتمع عليه الناس وقالوا: مات وهو صحيح، فقال أعرابي: أصحيح مَنِ الموت في عنقه؟!

وقيل: أراد إني سقيم النفس لكفركم"(١)

(١) الكشاف: ٢/٦٠٤.

"سقيم" إذاً لها معنيان أو أكثر، أحدها هي حقيقة فيه، وهو المرض، وما عداه مجاز، وقد قصد بها معناها المجازي البعيد، فكانت تورية وإيهاما، والمورِّي لا يكذب وإنما هو يُعرِّض.

إن القوم كانوا عاكفين على أصنامهم، يتعهدونها بالخدمة والعبادة والحراسة، وقد صمم خليل الله أن يكيدها في غيبتهم، وقد واتت فرصة فاهتبلها، وكان عليه أن يخالف إلى الأصنام وحده، فاعتذر عن عدم الذهاب معهم إلى عيدهم بهذا المعراض، وحقق بالتعريض غرضه، ووقى به من الكذب نفسه.

وقد عرض إبراهيم عليه السلام ثلاث مرات كانت تلك أولاها:

روى مسلم في صحيحه[1] عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**لم يكذب إبراهيم النبي عليه السلام قط إلا ثلاث كذبات؛ اثنتين في ذات الله قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾** [سورة الصافات: ٨٩]، **وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَـٰذَا﴾، وواحدة في شأن "سارة"، فإنه قدم أرض جبار ومعه سارة، كانت أحسن الناس وجها، فقال لها: إن هذا الجبار، إن يعلم أنك امرأتي، يغلبني عليك، فإن سألك فأخبريه أنك أختي، فإنك أختي في الإسلام، فإني لا أعلم في الأرض مسلما غيري وغيرك... الحديث**».

ووصف النبي ﷺ كلام إبراهيم عليه السلام بأنه كذب على تشبيه المعاريض به؛ إذ كل منهما يخالف الواقع، لكن في الكذب يقصد المتكلم أن يخبر بغير الحقيقة دون تأول، أما في المعاريض فهو يتأول ويوري ويوهم، ويورد كلاما يحتمل الواقع، وغيره.

وفي هذه الرواية ما يفصل كلام خليل الله عن الكذب الصريح: «**فإن سألك، فأخبريه أنك أختي، فإنك أختي في الإسلام**».

---

(١) ٧/٩٨.

فإذا قال هو، أو قالت هي: "إنها أخته"، فقد وَرَّى، وورت، بذكر هذا اللفظ المحتمل لأخوة النسب، ولأخوة الدين، ولا شك أن أخوة النسب أقرب؛ لأنها دلالة اللفظ بالوضع، أما أخوة الدين فمن دلالة المجاز.

هنا معراض من القول: هذه أختي، أو "أنا أخته" توقت به من الكذب، ودفعت به هذا الجبار، واستنقذت عرضها، وعرض نبي الله ﷺ بهذا التعريض.

(٩)

والتعريض: صرف للخطاب عن المعرض به في الظاهر بينما هو المقصود به، وفي ذلك من الدلالة على هوانه على المتكلم، وأنه بحيث لا يبالي به، ما لا تؤديه العبارات الصريحة، مهما بولغ في دلالتها، فإذا كان المخاطب قد ارتكب ما يعاقب عليه، استشعر بهذا التعريض هول ما ينتظره.

تأمل هذا الموقف:

﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [سورة المائدة: ١١٦ :١١٨].

هذا التقاول إنما يقع في الآخرة، لا في الدنيا، وقد سيق كما تساق الأخبار على عادة القرآن؛ لتأكيد الوقوع من جهة، وللإشعار بأن ما هو آت يقينا فهو قريب، يوشك أن يقع، ويصبح خبرا.

إن عيسى عليه السلام ليس المقصود بهذا الخطاب: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ﴾ [سورة المائدة : ١١٦] فعيسى لم يقل ذلك، وإنما ادعى عليه أتباعه هذا بلسانهم أو بفعلهم.

وإذا فهم الذين يوجه إليهم هذا السؤال: أعيسى قال لكم: اتخذوني وأمي إلهين؟

إن ما قاله عيسى لهم هو: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ﴾ [سورة المائدة: ١١٧] لكنهم تركوا هذه الدعوة إلى التوحيد، وقالوا: المسيح هو الله، أو هو: ابن الله، أو: أحد الأقانيم الثلاثة: الأب والابن والروح القدس.

ولا شك أن من فرقهم من جعل مريم إلها كابنها، بدليل هذه الآية.

هم الذين يتجه إليهم هذا السؤال الإنكاري، ولكن صرف إلى عيسى دونهم إعراضا من الله عنهم، إهانة لهم من جهة، وللإشعار بأن ليس ثمة ظل لظن، أو شبهة، أن عيسى قال لهم شيئا من ذلك حتى يسألوا عنه، ومن جهة ثالثة أنهم- وقد كذبوا على الله ورسوله -ليسوا أهلا لشهادة؛ لأنهم فقدوا شرطها وهو العدالة، وليكون في شهادة من عبدوه من دون الله ما هو أشد حسرة عليهم، كما جعلت الأصنام وقودا لجهنم، يصلى سعيرها من عبدوها من دون الله، أو مع الله.

ولأن توجيه السؤال على هذا النحو فيه إيمان لعيسى؛ حتى لا يفزع فيم لو وجه السؤال إلى أتباعه، ثم فيه تزكية له، وأنه الشاهد على قومه، وليسوا هم الشهود عليه، وفي ذلك من زجر مشركي العرب ما فيه! ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾ [سورة النساء: ٤١].

ثم إن هذه شهادة على تبليغ الرسالة، والذي يشهد للرسل بالبلاغ هم المؤمنون العدول من أممهم، وليس المحرفين المفترين، إنهم من المحجوبين عن ربهم، الذين ليسوا أهلا لأن ينظر إليهم، أو يزكيهم، أو يكلمهم يوم القيامة، فتلك الكرامة إنما هي خالصة للمؤمنين.

مثل عيسى عليه السلام ومثل قومه معه -في هذا الموقف- هو هذا: "إياك أعني واسمعي يا جارة" فهو تعريض.

وقد فتح السؤال أمام عيسى عليه السلام باب القول فاتسع في الجواب، فنـــزه الله عما افتراه قومه، وتبرأ مما نسبوه إليه، تبرأ العالم بالله الذي يخشاه حق الخشية، ثم جرد نفسه من كل ما عدا العبودية لله، هو عبد مأمور مطيع لآمره تعالى.

إن باطنه وظاهره مكشوف أمام الله، لا يخفى عليه منه شيء، أما هو فبينه وبين ما في علم الله حجاب.

لاذ بالعبودية أمام عابديه، فبمن يلوذون؟

لقد بدأ بتبرئة نفسه، وأطنب فيها، والقوم شهود يسمعون، ويرون رهم في الدنيا في هذا الموقف، وكانوا سمعوا في الدنيا: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ﴾ [سورة النساء: ١٧٢] فلينظروه الآن.

ثم يشهد عليهم أنه ما أمرهم إلا بما أمر أن يبلغه إياهم: توحيد الله ربه وربهم، وقد شهد في حدود ما علم، ووكل العلم فيما لم يعلم إلى علام الغيوب سبحانه.

وختم شهادته بتفويض الأمر كله لله، مشيرا إلى غضبته لله على قومه، بتقديم فرض التعذيب على المغفرة، وهو يرد الأمر إلى مشيئة العزيز الحكيم.

ترى: ما وقع هذا التعريض على أهل الصليب والتثليث من أهل الكتاب؟ وأي يأس من رحمة الله يصيبهم، وقد رأوا إعراض العزيز الحكيم عنهم من خلال هذا التعريض؟!

(١٠)

ونتلبث قليلا مع ثلاث آيات، نختم بالحديث عنها هذا الحديث، ثلاث آيات، هي مظان خفية إلى أبعد مدى لنوع من التعريض، لا تنم عليه عبارته، ولا يكاد سياقها يشي به، ولا المقام الذي وردت فيه يسفر عن وجهه، إلا لمن ألقى السمع وهو شهيد، وكان له من حضور العقل والقلب ما يصله بكتاب الله وصلا يرفع الحجاب المستور، الذي تقيمه الغفلة والإعراض عن تدبر القرآن، بين الذكر الحكيم، وبين صنف من البشر مسخت الغفلة آدميته، فغدا كالأنعام أو أضل:

﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُۥ وَلَّوْا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِمْ نُفُورًا﴾ [سورة الإسراء: ٤٥ : ٤٦].

الآية الأولى: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم:

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [سورة البقرة: ٢١٩].

هذه الآية تعرض تعريضا، يلوح من بعيد بعيد: أن سوف يحدث الله في شأن الخمر أمرا.

لقد نــزل في بيان حكم الخمر خمس آيات، إحداها مكية، وسائرها مدني، وهاهي ذي بترتيب سورها في النــزول:

﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [سورة النحل: ٦٧]

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [سورة البقرة: ٢١٩].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [سورة النساء: ٤٣]

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [سورة المائدة: ٩٠ : ٩١]

آيتا "المائدة" فيهما البيان الشافي في الخمر، تحريم صريح بات: "فاجتنبوه"، وفيهما بيان لحكمة التحريم ودواعيه؛ حيث علق فلاح المؤمنين بهذا الاجتناب: "لعلكم تفلحون" حيث صورت الخمر والميسر بأنهما حبالة الشيطان، يستدرج المؤمنين إليها بإفساد ذات بينهم؛ ليوقع بأسهم بينهم: (العداوة والبغضاء) ويقطعهم عن مصدر قوتهم وتماسكهم: ﴿وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [سورة المائدة: ٩١].

ثم تختم الآيتان بهذا السؤال، الذي يهدر وعيدا وتهديدا: "فهل أنتم منتهون"؟ ولا ننسى حصر الخمر وما معها في هذه الدائرة الخبيثة، دائرة الرجس "من عمل الشيطان".

وفي آية "النساء"، حظر جزئي، يحرم الصلاة في حال السكر، ويقيم بهذا صداما وصراعا في عقل المسلم وضميره بين الرغبة في الشراب، وبين أهم ركن من أركان دينه بعد التوحيد، وهو الصلاة.

لقد أوقع هذا الحظر الجزئي شاربي الخمر، ومدمنيها، في حرج ما بعده حرج، فأنى لهم من الوقت ما يخلون فيه لأنفسهم، وشرابهم "والصلاة" لا تكف عن ندائهم، نداء يتتابع على نحو يستوعب النهار كله، وشطرا من الليل: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [سورة النساء: ١٠٣].

إن الفواصل الزمنية ضيقة بين مواقيت الصلاة، بعضها وبعض، لا تسمح ولا تكفي لسكر ثم صحو، وإن سمحت فإنها تشكل عاملا منغصا يفسد على أصحاب هذه العادة تمتعهم بها، ويجعل من محاولة الإقدام عليها مشكلة تنشئ جوا نفسيا لا يعين ولا يشجع على هذه المحاولة.

فإذا أضفنا لذلك ما يفرضه على الناس تقلبهم في الحياة طلبا للرزق في نهارهم، مما يتطلب صحوهم ويقظتهم، تضاعفت في نظرنا قيمة هذا الحظر وأدركنا كيف انتهى بفريق من المؤمنين إلى الإقلاع عنها كلية قبل نـــزول تحريمها الشامل.

وفي آية البقرة موازنة موضوعية بين إثم الخمر والميسر ونفعهما، موازنة قاضية بتغليب الإثم الناشئ عنهما على النفع: "وإثمهما أكبر من نفعهما".

وظاهر أن "الإثم" هنا دنيوي يعني الضرر، وما تجره الخمر والميسر منه أو يوقعان فيه من أسبابه بدليل مقابلته "بالنفع"، وبدليل أن لا إثم ولا تأثيم دينيا إلا بعد تحريم، ولما يقع بعد.

أفتظن أن ضمائر المسلمين بقيت على سكينتها بعد هذه الموازنة الدامغة؟ وهل كان باستطاعتهم -نفسيا- أن يقدموا على الخمر، مطمئنين أن تلبث نـــزول التحريم صريحا بها، وإن إرهاصاته لتتابع، منذ نـــزلت آية النحل متجهة في تصاعدها نحو التحريم؟

عن سعيد بن جبير ﷺ قال: "لما نـــزلت: "يسألونك عن الخمر الميسر، فكرهها قوم؛ لقوله تعالى: "فيهما إثم كبير" وشربها قوم؛ لقوله تعالى: "ومنافع للناس"، حتى نـــزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ [سورة النساء: ٤٣] قال: فكانوا يدعوها في حين الصـــلاة، ويشربوها في غير حين الصلاة، حتى نـــزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ

رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ... [سورة المائدة: ٩٠] ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾؟ [سورة المائدة: ٩١] فقال عمر: ضيعة لك اليوم، قرنت بالميسر"[١].

وروي عن النبي ﷺ أنه قال عندما أنـــزلت آية المائدة: "حرمت الخمر"[٢].

في الأثر الذي بين أيدينا عن سعيد بن جبير: أن قوما كرهوا الخمر وتركوها لقوله تعالى: ﴿فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ [سورة البقرة: ٢١٩] وهؤلاء هم الذين أدركوا فحوى الآية، واستشرفوا ما فيها، من تلميح، وتعريض، بالانتهاء عنها.

وليت شعري! هل كان سؤالهم، واستفتاؤهم في الخمر والميسر إلا أمارة قلق في الضمائر، وصراع يدور فيها تجاه الخمر وتوابعها، بعد أن استضاءت هذه الضمائر بنور القرآن؟

إن القوم -بسليقتهم- ليفهمون من القرآن ما لا يفهمه أقوى المفسرين عدة، وأوفرهم أداة.

هذا، والقرآن يصف الإثم: إثم الخمر والميسر، بأنه "كبير" وهو نفس المعنى الذي أفاده تنكيره: "إثم" وتضخيم الإثم هكذا مرتين، صغر -بالمقابل- من شأن "منافع" قد يظنها الناس، من وراء الخمر والميسر، وهي منافع لا يكاد يعود منها شيء على شاربيها.

ثم لم تكتف الآية بهذه الموازنة، فلم تترك استنباط نتيجتها للمخاطبين، وإنما قررتها تقريرا: ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾.

وليس من شك أن وضع: "إثم" مكان: "ضرر" -وهو المضاد الحقيقي للنفع- أشاع من حول الخمر والميسر جوا مفعما برائحة الذنب والمعصية (أن كان الإثم

(١) جامع البيان: ٢/٢١١.

(٢) نفس المصدر.

مشتركا بين الإثم الدنيوي والديني) رائحة نفرت منها نفوس أولئك الذين نفذوا ببصائرهم إلى بطن الآية، فأدركوا ما فيها من تلميح، وتعريض، هي إذا تعريض، لكنه يبدو أخفى من دبيب النملة على صفوان في جنح ليل.

وأخفى من هذا التعريض ما نراه في آية النحل: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة النحل: ٦٧] وسياق النحل يجعلها معرضا لمظاهر قدرة الله في خلقه، ومظاهر نعمته على عباده، وفي الجمع بين هذين مزيد تحضيض، على التفكر، والتأمل، والاعتبار، والازدجار.

فإذا تأملنا الآية قلنا:

"من ثمرات النخيل والأعناب" عطف على: "مما في بطونه" فهو متعلق -مثله- بالفعل: "نسقيكم". فالله يسقينا مما في بطون الأنعام، ومن ثمرات النخيل والأعناب.

وقد صرحت الآية بما يضع أيدينا على مناط العبرة الخفي: ﴿مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾، وتركت مناطها الظاهر لاستنباطنا: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ﴾: أي نسقيكم منها ما تعلمون من أنواع الشراب الحلال.

وإلى هنا تم التنبيه على القدرة، وتم التذكير والامتنان بالنعمة، نعمة إسقاء اللبن الخالص السائغ، ونعمة إسقاء الشراب الطهور الحلو، يؤخذ من النخيل والأعناب، لم تفسده يد البشر بتحويله إلى: "سكر"، يذهب بعقول الناس، ويحيل نعمة الله عليهم نقمة.

أما قوله تعالى: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ﴾ [سورة النحل: ٦٧]. فليس من حديث النعمة والامتنان بها في شيء، وإنما هو بيان لمسلك الناس تجاه نعمة من نعم ربهم عليهم، يتمثل في إفسادهم هذه النعمة -أو بعضها- حين يحيلون الشراب

الطهور الحلو النافع إلى "سَكَر" خبيث ضار، تعافه النفوس التي لم تفسد فطرها بتلوثها به.

وإذا فهذه الجملة: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ اعتراضية، قصد بها عتاب[1] المنعم عليهم على إفسادهم ما ائتمنوا عليه من نعم هي فضل خالص من الله عليهم لا حق لهم فيها.

إن هذا التحول في السياق من: "نسقيكم" إلى: "تتخذون" قرينة بينة على إخراج ما بعده من حديث الإنعام والامتنان.

وليت شعري! كيف يمتن الله على عباده أن أخرج لهم ما يتخذون منه "سكرا" يذهب بعقولهم؟ ثم هو قد قضى -سبحانه- أن يحرمه عليهم؟!

فَهْمُ الآية على أنها "عتاب" للبشر، على إفساد النعم، يترك الآية في تناسق مع سائر الآيات التي نـــزلت بشأن الخمر، وَسَلْكُهَا في سلك الامتنان يخرجها عن هذا التناسق، إلا أن نؤول "السَّكَر" تأويلا يباعد بينه وبين الخمر والسُّكْر.

لكن ماذا يلجئنا إلى التأويل وليس ثمة ضرورة تدعو إليه؟

لكأن الله تعالى يعلمنا بنسبة "الإسقاء" إليه: "نُسقيكم"، وإضافة الاتخاذ إلينا: "تتخذون" ومن خلال المقارنة بين: "اللبن الخالص السائغ" يخرجه هو لنا، من بين فرث ودم، وبين: "السكر" نحصل عليه، بإفساد ما كان صالحا من ثمرات النخيل والأعناب،

أقـــول:

لكأن الله يعلمنا بهذا: أن ما تخرجه لنا يده الرحيمة بنا يكون طاهرا مبرأ من الضر والإثم، براءة اللبن حين يخرج من الضرع "خالصا سائغا للشاربين" فإذا ما تناولته أيدي البشر، تقلب في أيديهم على فساد حينا: "سكرا"، وعلى صلاح حينا: "ورزقا حسنا".

---

(١) انظر الكشاف: ٢/٢٠٩.

إن القدرة والإنعام يتجليان معا في إخراج "اللبن"، من بين الفرث والدم، أن كنا بمعزل عن ذلك، ولا دخل لنا في أية مرحلة من رحلته الطويلة التي يقطعها، من مرعى تأكله الأنعام، إلى "لبن" تدر به الضروع.

أما اتخاذنا "السكر والرزق الحسن" من تمر وزبيب... إلخ، فأدخل في باب العتاب والمحاسبة.

وَذِكْرُ الرزق الحسن مع "السكر" توسعة من الله علينا أن تركنا أحرارًا في الانتفاع بما سخر لنا، وأنعم به علينا شريطة ألا نفسد هذه النعم، بتحويلها من حلال نافع، إلى الحرام الضار.

لنا أن نتمتع بنعم الله على حالها التي أخرجها لنا بها، ولنا أن نفتن في تحويلها وتقليبها على ما نريد من وجوه الانتفاع والاستمتاع، ما دمنا لا نخرجها من حيز الطيب والحل إلى حيز الخبث والحرمة.

آية النحل تضمنت عتابا وإنكارا على اتخاذ "السَّكَر" من ثمرات النخيل والأعناب، وهي أول آية تنـــزل في بيان أمر الخمر (مكية) وفي هذا العتاب تعبئة لنفوس المؤمنين، تكرههم في الخمر، وتنفرهم منها، وتهيؤهم -منذ وقت باكر- لما سيكون من تحريمها.

لا مانع الآن من حمل آية البقرة على أنها تعريض، تعريض يلوح بتحريمها، ويهيئ له نفوس المؤمنين جميعا حتى تستشرفه، وتستعجله، ثم تستقبله بالرضى والتسليم حين يجيء.

ومثل ذلك -على تفاوت في قوة التعريض- يمكن أن يقال في سائر الآيات، ومنها آية النحل فيما نرى.

لقد جهدت تنقيبا عند المفسرين، طمعا في الوصول إلى شيء آنس إليه في هذا التخريج، فراجعت الطبري، والزمخشري، والرازي، والنيسابوري، وأبا السعود،

والبيضاوي -رحمة الله عليهم أجمعين- لكني لم أظفر بما طمعت فيه، ولقد هممت أن أتراجع، أو أتلبث بإعلان هذا التفسير، إلى حين، لولا أن الله هداني إلى ضالتي في أثر -ما أحب أن لي به حمر النعم- نقله الطبري، ولم يلتفت إلى ما فيه -رحمه الله تعالى- ولم يلتفت إليه أحد بعده -في حدود ما أعلم- من المفسرين:

قال: "لما نزلت هذه الآية ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ قال رسول الله ﷺ: «**إن ربكم يقدم في تحريم الخمر**».

قال: ثم نزلت: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾.

قال النبي ﷺ: «**إن ربكم يقدم في تحريم الخمر**».

قال: ثم نزلت: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [سورة المائدة: ٩٠] فحرمت الخمر عند ذلك"(١).

"إن ربكم يقدم في تحريم الخمر"!

بأبي أنت وأمي يا رسول الله، ومن غيرك يفهم عن الله هذا الفهم؟!

ربكم يقدم في تحريم الخمر، ويمهد لهذا التحريم بدءا من آية البقرة، ومرورا بآية النساء، وانتهاء بآية المائدة، حيث يجيء تحريمها صريحا باتا لا يحتمل التأويل، في آيتي البقرة والنساء تصريح بتحريم الخمر، فكيف قدم الله في هذا التحريم؟

قدم فيه ولـه عن طريق التعريض، وهو تعريض خفي يتناسب خفاؤه مع حكمة التدرج في تحريم الخمر، رحمة من الله بعباده.

---

(١) جامع البيان: ٢/٢١٢.

وحسبك من خفائه ألا يرد له ذكر أو إشارة، إلا في هذا الأثر الدقيق الأنيق، الذي يستغني -في نظرنا- عن أية محاولة لتوثيقه من خارجه، فهو دال بنفسه على مصدره، إذ يستشرف من دلالات النص المعجز ما لم يتنبه له أحد من المفسرين.

والآن مع الآية الثانية:

﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَٱسْتَقِيمُوٓا۟ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [سورة فصلت: ٦، ٧] هاتان الآيتان مكيتان، تلاهما النبي ﷺ على عتبة بن ربيعة حين جاء إليه مفاوضا عن قريش ضمن ما تلاه عليه من أول "فصلت" إلى قوله تعالى: ﴿أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [سورة فصلت: ١٣] ردا على مقالته وما تضمنته من مقترحات.

ومن المعلوم المشهور: أن الزكاة إنما فرضت بالمدينة في السنة الثانية من الهجرة، ومؤدى هذا أن كلا الفريقين من المؤمنين والمشركين لم يكونوا -عمليا- يؤدون الزكاة، أما المشركون فلأنهم كانوا يجحدون الإسلام من أصله، فكيف يلتزمون بالفروع من أحكام شريعته؟ وأما المؤمنون فلأن الزكاة لم تكن فرضت عليهم بعد، وإن كانت إرهاصات فرضيتها وتشريعها بدأت مبكرة، وفي سورة "القلم" وهي ثانية السور نـــزولا بعد "العلق" وهي إرهاصات تبدأ خفية دقيقة على نحو ما لوحت قصة أصحاب الجنة [الآيات من [١٦] إلى [٢٣] ثم تأخذ في الوضوح على مهل وتدرج، حتى تصل في أمر الزكاة إلى وضع تبدو فيه فريضة بالفعل؛ وذلك في آخر سورة مكية وهي سورة "الروم":

﴿فَـَٔاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٣٨ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ

ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾ [الآيتان ٣٨، ٣٩].

وقد أحصيت من هذه التقدمات للزكاة في القرآن المكي قبل نـــزول فصلت اثنتي عشرة تقدمة، لم أدخل فيها آية المزمل الأخيرة، لما قيل من أنها مدنية، ولأنها لو كانت مكية لكانت الزكاة قد فرضت مع الصلاة في أول العهد المكي لأن "المزمل" هي السورة الثالثة بترتيب النـــزول.

ليس ثمة شك أن المؤمنين أصغوا جيدا لحديث القرآن المكي عن الزكاة، وأدركوا من تواتر الحديث عنها ما أشعر قلوبهم أن سيكون للزكاة شأنها في منهاج الإسلام.

وهنا نستطيع أن نتمثل صدى آية "فصلت" في نفوسهم، إنها تقرن عدم إيتاء الزكاة بالكفر بالآخرة، وتجعلهما سمتين -أو سمة مركبة- من سمات المشركين:

﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ كَـٰفِرُونَ﴾ [سورة فصلت:٦، ٧] وإذا كانت الأشياء تتمايز بأضدادها، وكان عدم إيتاء الزكاة من سمات الشرك، فقد غدا إيتاؤها سمة من سمات الإيمان لا محالة، وما دامت من مقتضيات الإيمان على هذا النحو فلابد أن تصبح من مقررات هذا الدين، إن لم يكن اليوم فغدا.

هذا ما يعقل من صدًى لآية فصلت في نفوس المؤمنين، فليس ثمة جدوى ولا مغزى وراء ذم المشركين بأنهم لا يؤتون الزكاة؛ إذ كانوا غير مخاطبين بفروع الشريعة؛ لأن الخطاب بها فرع على الإيمان بالله أولا، إيمانا ينشأ عه الالتزام بأوامره ونواهيه.

أما إذا فهمت الآية على أنها تعريض للمؤمنين -أن لنْ يتركوا هكذا، يشتركون مع المشركين في هذه السمة من سمات الشرك- وضح لنا مغزاها، واحتلت موضعها في نسق طويل من القرآن المكي أريد به التبشير بالزكاة، والتمهيد لفرضيتها، وإعداد النفوس لهذا التشريع.

هنا نقول – اغترافا من تعليم رسول الله ﷺ: آية "فصلت" تقديم وتمهيد لفرض الزكاة، قياسا على ما ورد في الأثر: "إن ربكم يقدم في تحريم الخمر".

ترى: هل أبعدنا في هذا القياس؟ أرجو أن لا!

ومسك الختام هذه الآية:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [سورة الحديد: ٢٥]

جمع الله في هذه الآية بين: "الكتاب" و "الميزان" و"الحديد".

وفي إطار هذا الجمع: قَرَن بين "الكتاب والميزان"، وأفرد "الحديد" عنهما، وجعل الغاية من إنـــزال: "الكتاب والميزان": تمكين البشر، من إقامة القسط والعدل على هذه الأرض، أو وضع ما به قوام حياتهم عليها، وهو العدل عماد هذه الحياة، ونبه على ما في "الحديد" من إمكانات الارتفاق به، في الحرب، وفي السلم.

والجمع بين "الكتاب"، و "الميزان"، و "الحديد" –في إطار الآية– يدل بقوة على أنها –معا– قواعد يقوم عليها وبها نظام الحياة، وينتج عن تكاملها اتساق حركة الكون، واطرادها، بما يحقق سيادة أمر الله في خلقه: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

إن هذا العالم –بما فيه ومن فيه– يحكمه قانونان لا يفلت منهما شيء فيه: قانون عام، تخضع له كل كائنات هذا الوجود –عدا الجن والإنس– هو قانون "التسخير". وقانون خاص بالثقلين –الجن والإنس– هو قانون "التخيير" الذي يبدو وكأنه استثناء على قاعدة.

وإذا كان "التسخير"، يعني: أن يمضي كل ما يخضع له على وجهته التي فطر عليها، لا يبغي عنها حولا، ولا يملك لها تبديلا، فإن مقتضى "التخيير": أن تعرض على من يخضعون له ممكنات عليهم أن يختاروا –بإرادتهم الحرة– من بينها، ممكنات

تنطوي، على متضادات، ومتقابلات تحركهم -وهم يختارون منها- دوافع ونوازع، تتخالف وتتصادم، تميل بهم ذات اليمين، أو تنحرف بهم ذات الشمال، في معركة صراع دائب، ما بين حق وباطل، وبين خير وشر، وبين حسن وقبيح، وقد زودوا في هذه المعركة -من خلال العقل والوحي- بمعايير وموازين، يميزون بها هذه الأضداد، بعضها من بعض: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [سورة البلد: ١٠]، ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [سورة الشمس: ٨].

هنا محنة الإنسان، محنة الابتلاء والاختبار، ممثلة في حرية الاختيار هذه التي منحها، والتي يحاسب على ما يكون منه: من إحسان أو إساءة، في استخدامها: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [سورة الملك: ٢] وهنا كذلك ميزته، التي خص بها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ [سورة الأحزاب: ٧٢] الآية.

بملْك الإنسان أن يؤثر ما هو حق، وخير، وحسن، وباستطاعته أن يختار ما هو باطل، وشر، وقبيح: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [سورة الإسراء: ٢٠]

وهذه الحرية مسئولة، يحاسب الإنسان، وفقا لاختياره، وهو يمارسها: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾ [سورة الإسراء: ١٣].

والإنسان حين يحسن استخدام هذه المنحة، التي كرم بها من خالقه، يكون قد أدخل نفسه "طوعا" فيما دخل فيه غيره "تسخيرا" من خضوع لله، وتسبيح بحمده.

وبهذا يندمج في حركة الكون، ويتواءم مع نظامه العام: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ﴾ [سورة الإسراء: ٤٤].

وهو حين يسيء استخدام هذه المنحة، يخلع عن نفسه حلة الكرامة التي أُلبسها، حيث يكون قد شذ، وأخرج نفسه -طوعا كذلك- عن حركة الكون، ونظامه، معلنا بهذا الخروج استكباره عن أمر ربه، ومحادته لمشيئته.

هذا الوضع خاص بالإنسان، لا يشاركه فيه من خلق الله سوى الجن، في حدود ما خوطبوا به، وهو وضع شاذ، يبرز شذوذه من خلال هذه الآية التي ترينا عوالم الخلق -والإنسان بينها- في استجابتها لأمر خالقها: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [سورة الحج: ١٨].

هكذا نرى الخلق بعوالمه من جماد، ونبات، وحيوان، كلها ساجد، في محراب الكون يسبح بحمد خالقه.

أجل! كلها، في تعميم يشملها جميعا، إلا الإنسان! إنه وحده الذي لا ينطبق عليه هذا التعميم، وإنما ينطبق عليه هذا التقسيم:

وكثير من الناس (أي يسجدون لله) وكثير حق عليه العذاب، كثير آمن وأذعن لأمر الله، فدخل عابدا في محراب الوجود، وكثير كفر، وتأبى على هذه العبادة، فحق عليه العذاب، وسلب ثوب التكريم.

أيترك هذا الخارج على الأمر الإلهي سدى، وفي خروجه -بعد تحديه أمر خالقه- ما يحدث ثغرة في نظام الكون، تعرضه للفساد: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [سورة المؤمنون: ٧١].

إنه بصنيعه هذا يدخل في مصادمة مع المبدأ الذي قام عليه أمر الخلق كله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [سورة الحجر: ٨٥] ويدخل في محادة لمبدأ سيادة الأمر الإلهي: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٤].

هنا تنبثق حاجة العالم إلى ما يسد هذه الثغرة؛ حماية لنظامه العام، من الإفساد، دون مصادرة على ما قضت به حكمة العزيز العليم من إقامة حياة الإنسان، على قاعدة "الاختيار" وحرية إرادته، ومسئوليته في هذا الاختيار.

وهنا -كذلك- يمكن لنا أن نرى آية "الحديد" في موقعها من سورتها، رؤية أقرب إلى الصحة.

إنها -بجملتها- تتحدث عن النظام العام الذي وضعه ربنا -جل وعلا- لتسيير هذا الكون، فصدرها -إلى نهاية الآية السادسة- يقرر في وضوح وتفصيل، قانون "التسخير" حيث تبدو من خلاله هيمنة الله على ملكه، هيمنة شاملة: ﴿لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [سورة الحديد: ٥] فإذا انتهينا إلى الآية السابعة تغير السياق، وتحول وجه الكلام: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [سورة الحديد: ٧].

إنها دعوة هذه المرة، دعوة للإنسان خاصة، مقابل ما مضى من التسخير لسائر ما في الكون.

هذه الدعوة مؤسسة على ما يلزم بالاستجابة لها، وعدم الإعراض عنها؛ فالإنسان خليفة في الأرض، مؤتمن على ما استخلف عليه، مربوب لمن استخلفه، وائتمنه، فعليه أن يلتزم أمره ويطيعه: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ وهو -بهذا الوضع- ليس له أن يستبد أو يستقل عن أمر من استخلفه، فضلا عن أن يتحدى -بالإعراض- هذا الأمر: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۙ وَٱلرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ﴾ [سورة الحديد: ٨].

لكن -مع هذا- سيظل هناك من يرفض الاستجابة، ويخرج على الأمر، وهم -بهذا الموقف- يعلنون محادتهم لله، تأبيا على الخضوع لسلطانه، بينما هم في ملكه، يحيون على حبائه، وعطائه.

موقف من شأنه -لو ترك- أن يخل بالغاية، التي من أجلها أرسل الله رسله بالبينات، وأنزل معهم الكتاب، والميزان: (ليقوم الناس بالقسط).

هي ثغرة خطرة، يتعرض لها نظام الكون، تخل باستقراره، وتوازنه، تنال من صلاحه واستقامته، بمقدار ما يكون من سيطرة الباطل، وغلبة الشر، وشيوع القبيح.

وإنـــزال "الحديد" فيه بأس شديد إنما كان لمنع سيطرة هذه المخاطر، درءا لهذه الثغرة.

هو تلميح، وتعريض لمن استجابوا لدعوة الإيمان، والإنفاق في سبيل الله [٨]، [٩] أن يجاهدوا من حادوا الله ورسوله، كبتا لهم، ودرءا لإفسادهم في أرض الله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [سورة الحديد: ٢٥] الآن تبدو لنا سورة "الحديد" وهي ترسي معالم النظام الكوني، وتتناول حياة البشر، جزءا من هذا النظام العام.

وتأتي الآية، التي معنا، لتحدد معالم المنهاج الذي يحكم حياة البشر هذه، ذلك المنهاج الذي متى طبق صلح به أمر البشر، واستقر معه نظام الكون، ولم ينشأ عن استثناء "التخيير" —الخاص بالإنسان— ما يخل، بما حققه مبدأ "التسخير"، من خضوع الخلق لخالقه تسبيحا بحمده (التخيير للإنسان: استثناء من قانون التسخير العام الذي يسير عليه الكون).

وبهذا التكامل بين الكتاب، والميزان، والحديد، تعلو كلمة الله، ويسود أمره ويستمر أمر الخلق على سنة واحدة: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [سورة الملك: ٣].

لنتأمل الآية مرة أخرى:

بإرسال الرسل بالبينات قامت حجة الله على عباده!

وبإنـــزال "الكتاب والميزان" عرفوا الطريق لإقامة الحياة على قاعدة مكينة، من القسط العدل؛

وبإنزال "الحديد"، فيه بأس شديد، وضعت ضمانة استمرار الحياة، على قاعدة العدل هذه، وتكفلت حمايتها من كل ما يخلخل هذه القاعدة.

إن "الكتاب": بيان للحق، وتعريف به.

"والميزان": تطبيق للحق الذي علم من الكتاب، أو هو وسيلة هذا التطبيق.

الكتاب: علم يؤسس للعمل، والميزان: عمل يبني على العلم ويطبقه، ومنهج الإسلام هو هذا، فلا صحة لعمل لا يهديه علم ولا خير في علم لا يثمر عملا.

لا علينا -بعد- أن نفهم من "الميزان": الآلة، التي يقام بها العدل في المبادلات المادية، إيفاء واستيفاء، أو أن نفهم منه: معايير العدالة، التي تضبط بها الحقوق -مادية ومعنوية- ضبطا، يمكن من قضائها، واقتضائها، دون تغابن، أو تظالم.

ثم يأتي "الحديد" في موقعه من سياق الآية والسورة درعا للحق، يقيه عادية الباطل، وجنة للعدل، في وجه الظلم. وهذا فحوى جعل "الحديد" منـــزلا، كما أنـــزل الكتاب والميزان (فيه بأس شديد): قوة قهر تكبت، وتذل من يعاند الحق، أو يتسور على العدل، وفي كبت هؤلاء -بقوة الحديد- درء للمفسدة الكبرى، مفسدة سيادة الباطل، وسيطرة الشر، وتحكم الهوى، وفي كبت هؤلاء -كذلك- نصر لله، ولرسوله.

هذا هو السبيل للحفاظ على استقرار العالم، ووقايته من مخاطر سيطرة المنحرفين عن منهاج الحق.

إنه لا خطر على العالم من وجود أفراد -مهما بلغ عددهم- محادين لله، ولدينه، ما داموا مقموعين بسلطان الحق، وإنما الخطر كل الخطر أن يصبحوا قوة لها منعة، تصادر الحق، وتروج الباطل، ودرء هذا الخطر منوط بالجهاد، قتالا في سبيل الله، قتالا، عدته وعتاده من "الحديد" فيه بأس شديد، وهكذا يبدو الجهاد حفاظا على أمن العالم، وحراسة لسيادة الأمر الإلهي فيه.

"الجهاد" إذاً من أصول المنهاج الذي وضعه أحكم الحاكمين لتنظيم حياة البشر، تنظيما من شأنه أن يجعلها في اتساق مع حركة الوجود، اتجاها وغاية.

وبهذا تتحقق السيادة لله، أمرا، كما سلم له الخلق، فعلا: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

لكن تشريع الجهاد سوف يتلبث، إلى حين، على مقتضى حكمة العليم الحكيم. وهو حين يأتي أوانه لا يمكن تنفيذه على نحو ناجز، هو يتطلب إعدادا، واستعدادا، يهيئ المسلمين نفسيا، وماديا للنهوض به، ويتطلب ظروفا مواتية، مسعفة، تمكن من تطبيقه على صورة تتفق مع مبادئ الإسلام، لا تخل بشيء منها.

تشريع الجهاد أمرا، وفريضة يقتضي التقدمة والتمهيد له، قبل الإذن فيه، والأمر به، وإفراده بإنـــزال خاص به -بعد إنـــزال الكتاب والميزان مقرونين- إشارة إلى أن دور "الحديد" ووظيفته يأتيان بأخرة في تطبيق هذا المنهاج، وهذا ما كان.

إن أول إذن بالقتـــال يأتي في سورة الحج: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [٤٠] ولفظ "أذن": يوحي أن كان ثمة منع، وحظر للقتال، يقول البيضاوي: "أذن: رخص، بأنهم ظلموا: بسبب أنهم ظلموا وهم أصحاب رسول الله ﷺ، وكان المشركون يؤذونهم، وكانوا يأتونه، من بين مضروب، ومشجوج، يتظلمون إليه، فيقول لهم: اصبروا، فإني لم أومرء بالقتال، حتى هاجر، فأنـــزلت، وهي أول آية نـــزلت في القتال، بعدما نهي عنه في نيف وسبعين آية"(١).

الإذن بالقتال -في آية الحج- بعد النهي عنه، في أكثر من سبعين آية سابقة عليها.

والحج مدنية، فيما نقل عن عكرمة والحسن، وعن قتادة، وعن ابن عباس -رضي الله عنهما- بنقل مجاهد عنه.

---

(١) أنوار التنـــزيل ص: ٤٤٥.

والبيضاوي يجعلها مكية، باستثناء ست آيات من: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ﴾ [سورة الحج: ١٩] إلى ﴿صِرَٰطِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [سورة الحج: ٢٤][١] وهو غريب منه، بعد أن ذكر في النص الذي نقلناه. هنا، أن آية: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ﴾ أنــزلت بعد الهجرة.

"والحديد" قبل "الحج" وقد تردد مؤرخو نزول القرآن فيها: "الجمهور على أنها مدنية، وقال قوم: إنها مكية، ولا خلاف أن فيها قرآنا مدنيا، لكن يشبه صدرها أن يكون مكيا"، هكذا ينقل السيوطي عن ابن الغرس، ويرجح أن فيها ما هو مكي[٢]. وقد نقل عن ابن عباس أنها مدنية. وابن الحصار يعدها في المتفق على أنه مدني[٣]. وقد جزم ابن كثير أنها مدنية[٤]، وإن كان روي عن ابن مسعود ما يفهم منه آن آيــة: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [سورة الحديد: ١٦] مكية، ولم يتوقف عنده، كأنه رجح عليه ما روي عن ابن عباس: أنها نــزلت على رأس ثلاث عشرة سنة من ظهور الإسلام.

مهما يكن من أمر نــزولها، فهي مسبوقة بسور كثيرة فيها ذكر الجهاد، وسابقة على سور أخرى يذكر فيها الجهاد كذلك، وبينها وبين "الحج" التي فيها أول إذن بالقتال، ثمان سور.

ونحن نعرض هنا لسورتين فقط، إحداهما سابقة على الحديد، والأخرى تالية لها، هما: "الشورى" وهي مكية، "والقتال" وهي مدنية؛ لنرى اتجاه مسرى الجهاد في القرآن.

جاء في سورة الشورى هذه الآية:

---

(١) أنوار التنــزيل ص: ٤٤٥.
(٢) الإتقان: ١/٥٠.
(٣) الإتقان: ١ : ٤٠ وما بعدها.
(٤) ٤ /٣٠٢.

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [١٧] وهي تتفق -في مضمونها- مع آية "الحديد".

فإذا رددناها إلى سياقها في السورة، وجدنا في آخرها تلويحا بالوعيد والتهديد، موجها لمن يرفضون "الحق"، الذي أنـزل الله به الكتاب، ولا يقيمون "الميزان"، الذي وضعه لتطبيق هذا الحق: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾.

هذا ما يعطيه السياق المباشر للآية نفسها.

فإذا مددنا البصر من حولها، تجمعت في يدنا قرائن متكاثرة، تُلَوِّح لنا أن الأذن بالقتال وجهاد المشركين -لا محالة- آت.

إن السورة، من بدايتها إلى هذه الآية، تفيض بإيحاءات الوعيد، والنذير لأهل الأرض جميعا [٥] ولمشركي العرب على التخصيص. [٦، ٧].

ويتصاعد هذا الوعيد في الآيتين [٨، ٩].

وتأتي الآية [١٠] لتقرر أن الله -سبحانه- سوف يحكم، ويفصل بين المؤمنين والمشركين، فيما هم فيه مختلفون، فصلا يستند إلى قدرة، من آثارها: خلق السماوات والأرض [١١]، قدرة مَنْ: ﴿لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الشورى: ١٢].

إن "الوحي" بأمـر الله لعبـاده في الأرض قضية مستمرة [١٢] جوهرها واحد [١٣] وردود المعاندين عليها متشابهة [١٤] وإذا فمصيرهم لا يختلف [١٥].

والذين يصرون على موقفهم الباطل، عنادا، بعد أن دخل الناس في دين الله، واستجابوا لـه، هؤلاء لا حجة لهم، وهم- بموقفهم هذا: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [سورة الشورى: ١٦].

وهنا تقع الآية:

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: ١٧].

بيانا لقيام حجة الله عليهم، ولإظهار أن ما هم عليه ليس إلا محض عناد ومكابرة.

وهكذا يستقر هذا الوعيد في موقعه: ﴿وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [سورة الشورى: ١٧].

إلى هنا يبدو الوعيد أخرويا، ولا نكاد نلمح ظلا لوعيد دنيوي، إلا في الآيات: [٨- ١٢] وهو تلميح، نجهد كثيرا في التقاطه من وراء الآيات؛ أن كان خفيا موغلا في الخفاء.

لكن إذا كان هذا السياق السابق على الآية بهذا القدر من الخفاء، فإن سياقها اللاحق ربما كان من الوضوح -في إيحاءاته وتلميحاته- بقدر ما في سوابقها من خفاء.

وقد مهدت الآيتان: [١٥- ١٦] لهذا الانتقال:

إنها تأمر النبي ﷺ بالاستمرار في دعوته: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدۡعُ﴾ [سورة الشورى: ١٥] والتزامها: ﴿وَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَۖ﴾ وتنهاه عن الالتفات لأهوائهم الباطلة: ﴿وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡۖ﴾ ثم تأمره أن يعلن التزامه بأمرين:

ما أنـزل الله من كتاب بيانا للحق، ثم إقامة هذا الحق بينهم، بموازين العدل: ﴿وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍۖ وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُ﴾ [سورة الشورى: ١٥].

وفي نهاية الآية قطع للمحاجة والمناظـرة مع المعاندين، بعد أن تبين لهم الحق: ﴿لَا حُجَّةَ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُۖ﴾ ثم وعيد أخروي، ما زال: ﴿ٱللَّهُ يَجۡمَعُ بَيۡنَنَاۖ وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾.

هنا سؤال:

إذا كان من مهمة رسول الله ﷺ أن يقيم العدل بينهم، وكان موقفهم هو رفض هذا العدل، فهل يتركون؟ وبعد أن انتهت المحاجة معهم إلى طريق مغلق؟

في إيحاءات السياق بعد الآية ما نفهم منه الجواب. وهذه الإيحاءات تستمر على طابعها، من الاتجاه بالوعيد، نحو الآخرة، حتى نهاية الآية [٢٠] ثم يأتي هذا النذير:

﴿وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [سورة الشورى: ٢١] وبعده: ﴿تَرَى ٱلظَّٰلِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا۟ وَهُوَ وَاقِعٌۢ بِهِمْ﴾ [سورة الشورى: ٢٢] مؤذنا بإمكان حمله، على عذاب الدنيا، وعلى عذاب الآخرة، باحتمالين متساويين، لكن عجز الآية [٢٢] وما بعدها من آيات، حتى [٢٥] يرشح الاحتمال الأخير، وتسجل الآية [٢٦] استجابة الفريق المؤمن لهذه النذر، وإصرار الفريق الكافر على موقفه من العناد ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [سورة الشورى: ٢٦].

والآيات من [٢٧] إلى [٣١] تبين طرفا من تدبير الله أمر البشر، تدبيرا من شأنه أن يحول دون وقوع البغي، والظلم، ممن يطغيهم الغنى، وبسط الرزق، من المترفين [٢٧]، وأن ذلك لا يتنافى مع رحمته، بعباده، بل هو وجه ومنها [٢٨].

وفي ذلك من زجر البغاة، والظالمين، ما هو رحمة، بالخلق جميعا، وتنبه الآية [٣٠] إلى جانب آخر من التدبير الإلهي، يتمثل في عقاب من يكسب إثما ببعض ما يستحق، جزاء من جنس العمل.

أما الآية [٣١] فتعلن أن هؤلاء مطلوبون، بما كسبت أيديهم، وأنهم لن يفلتوا من عقاب الله في الدنيا: ﴿وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سورة الشورى: ٣١] وأنهم متى أخذوا بالعذاب، فلن ينصرهم من بأس الله شيء.

وفي الآيات من [٣٢] إلى [٣٥] أطراف مما يمكن أن يفعل بهم في الدنيا، بإمساك بعض أسباب رحمته عنهم؛ ليدركوا أنهم في قبضته: ﴿وَيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ﴾ [سورة الشورى: ٣٥] فهو عقاب عن طريق وسيلة كونية قدرية، لا دخل للبشر فيها.

وتمضي بنا الآية [٣٦] في موازنة بين متاع الدنيا الزائل، وبين ما عند الله من نعيم باق، هو خالص للذين آمنوا، ثم يمتد بنا السياق، في وصف هؤلاء المؤمنين:

فأول أوصافهم: أنهم يتوكلون على ربهم دون سواه [٣٦].

وهم يجتنبون كبائر الإثم، والفواحش، ومن سيماهم: المغفرة، والعفو عند الغضب [٣٧].

وهم يسارعون بالاستجابة لربهم، في كل ما يأمر به، أو ينهى عنه، ومن استجاباتهم له: إقامة الصلاة، واتباع الشورى، والإنفاق قربة لله. [٣٨].

ثم يتحول السياق، فنفاجأ بهذه الآيات: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [سورة الشورى: ٣٩] وقد بُغي عليهم فعلا.

وهم مطالبون بالعدل في انتصارهم: ﴿وَجَزَٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [سورة الشورى: ٤٠] لا انتقام ولا تجاوز في الرد، ولئن كانوا ما يزالون مدعوين -رغم تقرير حقهم في الانتصاف- إلى العفو، وإصلاح نفوس الظالمين بهذا العفو، إن كان قد بقي أمل في إصلاحهم [٤٠] لئن كانوا كذلك إن هذه الدعوة إلى العفو لا يراد لها أن تصبح قيدا على حقهم في الانتصار، من ظالميهم: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [سورة الشورى: ٤١].

فإن كان ثمة لوم، فليقع، على من بدءوا بالعدوان، والظلم [٤٢] لقد أصبح الصبر على الظلم، والغفران -ممن ظُلِم- في ظل تمادي الظالمين، وإسرافهم، أمرًا شاقا، لا يطيقه إلا أولو العزم من المؤمنين [٤٣] وللصبر حدود.

هذه تلويحات للمشركين: أن يوم القصاص من الظالمين آت -في الدنيا قبل الآخرة- بيد هؤلاء المؤمنين، الذين رسمت لهم حدود الانتصاف، وقرر -من حيث المبدأ- أن لهم حقا فيه، ومن وراء هذا القصاص العادل، عذاب، وخزي في الآخرة، [٤٤-٤٦] للظالمين.

ثم تجدد الآية [٤٧] الدعوة لهؤلاء المعاندين: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِرَبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا مَرَدَّ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ۚ مَا لَكُم مِّن مَّلْجَإٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُم مِّن نَّكِيرٍ﴾ [سورة الشورى: ٤٧]. استجابةً لا محاجة، وجدلا.

وتقرر الآية [٤٨] أن عاقبة إعراضهم عليهم، فما على الرسول إلا البلاغ، وقد بلغ! إنه إعراض يرجع إلى الغفلة، وهي سمة مستمرة، تبدو واضحة من موقف هؤلاء الناس من النعم والبلاء، يشغلهم الفرح بالنعمة عن شكر المنعم، ويشغلهم الأسى للبلاء عن التفكر في أسبابه التي جرته عليهم، لكن هذه الغفلة -بما يترتب عليها، من أشَرٍ حينا، وكفران حينا- لا أثر لها على مشيئة الله، الذي له ملك السماوات الأرض، يتصرف فيه خلقا وإنعاما بما يشاء هو، دون تعقيب على حكمه من غيره [٤٩- ٥٠] وقد بدت نذر إرادته أن يعذبهم، في هذه الدنيا.

إن القوم إنما يحملهم على الإعراض: بغيهم، وحسدهم، أن اختار الله محمدا ﷺ لرسالته دونهم، وهم بهذا البغي والحسد، قد حرموا أنفسهم من الاهتداء بالقرآن، الذي أوحاه الله لرسوله، روحا، وحياة للنفوس، التي تستجيب له، دون عناد [٥١] [٥٢] فَلْيَستمرّ رسول الله على دعوته، هداية للناس إلى صراط الله المستقيم [٥٢].

إنه الصراط الذي يتفق مع الحقيقة الكبرى في هذا الوجود: ربوبية الله لهذا العالم وهي ربوبية، من مقتضاها: صيرورة الأمور كلها إليه، ووجوب ردها كلها إليه كذلك: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [سورة الشورى: ٥٣] وهذا ما يأباه المعاندون، هل يتركون؟!

هكذا تتوارد علينا إيحاءات السياق في سورة الشورى، تأخذنا مرة إلى ما ينتظر المعرضين عن القرآن، وما جاء فيه من حق وعدل في الآخرة من عذاب، وتعود بنا ثانية إلى مسرح الصراع بين الحق والباطل في دنيانا، تلوح من بعيد أن إمهال هؤلاء المعرضين المعاندين لن يستمر، وإنما هو له نهاية، يضعها تسليط المؤمنين عليهم، بتخويلهم الحق في الانتصار لأنفسهم من ظالميهم، والإذن لهم في القصاص منهم.

هذا "والشورى" مكية، تسبق "الحديد" نـــزولا بإحدى وثلاثين سورة.

ما زال بيننا وبين الإذن في القتال شقة بعيدة، لكنه آت، والتقدمة لـــه ضرورية، فكانت هذه التلميحات التي رصدناها -في سورة الشورى- من هذه التقدمة وجاءت خفية، تلوح من بعيد، وكأنما هي شفرة فحواها: "سيؤذن لكم، لا تعجلوا".

لقد جعلت الآية [٣٩] الانتصار من البغاة صفة، وسمة من سمات المؤمنين. ورسمت الآية [٤٠] الحدود التي تبقي هذا الانتصار في نطاق القصاص العادل وأغلقت الآية [٤١] كل سبيل للومهم على الانتصار لأنفسهم ممن ظلمهم. وألقت الآية [٤٢] التبعة كلها، والملامة كلها، على الطرف الآخر: (على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق). وإذا فليست الآية [٤٣] في سياقها، أكثر من دعوة لضبط النفس -كما يقال- إلى حين.

والآن مع سورة القتال، وهي مدنية باتفاق، وقد جزم ابن كثير أنها كذلك.

وهي في ترتيب النـــزول بعد "الحديد" يتفق في هذا ما رواه ابن الضريس في كتابه "فضائل القرآن" عن ابن عباس -رضي الله عنهما، وما رواه البيهقي، عن عكرمة، والحسن بن أبي الحسن[(١)] في ترتيب السور، من حيث النـــزول، وهي في ترتيب النـــزول -كذلك- سابقة على "الحج" أول سورة يؤذن فيها بالقتال، بينها وبين "الحج": ثمان سور، وفقا لإحصاء البيهقي في دلائل النبوة، وإحصاء ابن الضريس في فضائل القرآن[(٢)]، حيث يورد "ثم"، في السرد بدلا من "الواو" في سرد البيهقي، و "ثم": أقطع في دلالتها على الترتيب.

لنتأمل السورة في سياقها:

---

(١) الإتقان: ٤٢/١.

(٢) نفس المصدر.

صدر السورة: تلخيص مركز عما انتهى إليه الأمر من تمايز حاد بين الذين كفروا وبين الذين آمنوا.

﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾ [سورة محمد: ١].

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٖ وَهُوَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡ كَفَّرَ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَأَصۡلَحَ بَالَهُمۡ﴾ [سورة محمد: ٢].

وسبب هذا التمايز، الحاد: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱتَّبَعُواْ ٱلۡبَٰطِلَ وَأَنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّبَعُواْ ٱلۡحَقَّ مِن رَّبِّهِمۡ﴾ [سورة محمد: ٣].

بعد هـــذه المقدمة المقتضبة الحاسمة: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [سورة محمد: ٤].

و"إذا": ظـــرف لما يستقبل من الزمان، تفيد مع الظرفية معنى الشرط، و ﴿لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾: شرطها. وجوابها: ﴿فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾ مصدر نائب عن فعله، كأن التقدير: (فاضربوا الرقاب ضربا).

و"إذا": لتحقق الوقوع، ومن هنا غلب على شرطها صيغة الماضي.

وبقية الآية تفصيل إجراءات، تتبع مع الأسرى أثناء الحرب، ثم بعد أن تضع الحرب أوزارها.

إنها تعليمات، وتوجيهات من نوع ما يلقى على المقاتلين الذاهبين إلى ميدان القتال.

ويأتي آخرها ليبين أن الله قادر أن ينتصر هو من الكفار –لو شاء– بوسيلة قدرية كونية، يكفي المسلمين بها أمر أعدائهم، لكنه لا يفعل، ابتلاء للمؤمنين بجهادهم، وليفوزا بما للشهداء –عنده– من فضل ومنـــزلة.

إن الأمر بالقتال، والإذن فيه قد أزف، هذا ما تلمح إليه الآية وتعرض به.

والآية السابعة كأنها استنفار، ودعوة للتأهب: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٧] إنها تعبئة نفسية، ومعنوية، على أبواب المعركة.

والآية العاشرة بمثابة إنذار، للمشركين أن يستبصروا، ويعتبروا بما أصاب أمثالهم من قبل: ﴿دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ۖ وَلِلْكَـٰفِرِينَ أَمْثَـٰلُهَا﴾ [سورة محمد: ١٠] إنه إنذار، لعله الأخير.

ونتيجة المعركة القادمة محتومة: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلْكَـٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [سورة محمد: ١١].

ومصائر القتلى فيها من الفريقين ليست سواء: فقتلى المؤمنين في الجنة، وقتلى الكافرين مثواهم النار [١٢]، [١٤]، [١٥].

هكذا يتصاعد التعريض، بالقتال في هذه الآيات، فتأتي الآية [١٣] وكأنها إعلان حرب على قريش: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِىَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَـٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾ [سورة محمد: ١٣].

لقد بات جهاد الكفار وقتالهم على الأبواب.

إن المؤمنين ليتشوفون إلى سورة محكمة، تأمرهم بالقتال أمرا، أو تأذن لهم فيه إذنا صريحا، تتخلص به ضمائرهم من قيود النهي عن القتال، في نيف وسبعين آية (سابقة على آية الحج) كما نقلنا آنفا عن البيضاوي: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ ۖ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ ۙ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِىِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ﴾ [سورة محمد: ٢٠] هؤلاء المرضى هم الذين كانوا يزايدون ويتظاهرون بالرغبة، في الجهاد، ادعاء، تحذر الآية منهم، حتى لا يفسدوا، على المؤمنين الصادقين أمرهم، عند الأمر المحكم بالجهاد.

إن خيرا لهؤلاء وأقوم: أن يتخلصوا من نفاقهم: ﴿فَأَوْلَىٰ لَهُمْ طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ ۚ فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُواْ ٱللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ [سورة محمد: ٢١] لكنها طاعة مشكوك فيها (لو صدقوا).

هنا تنقية لصفوف المؤمنين من الدَّخَل، وتطهير لها، من عوامل التعويق والتثبيط.

نحن نعيش الآن في تلك الأجواء التي تسبق الحروب، وكأننا نتلقى بيانات، كل منها يقترب بنا من ساعة الصفر –كما يقال– ولله المثل الأعلى، بل إن الآية [٢٢] لتحذر المؤمنين من الوقوع فيما يقع فيه من يحرز النصر، ويتمكن من قهر خصمه، وإخضاعه، وفيما تحدثه نشوة الانتصار من تجاوزات، عسى أن تقع، بقصد أو بدونه: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرْحَامَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٢٢].

إن ذلك ليس من شأن المؤمنين وإنما يقترفه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ﴾ [سورة محمد: ٢٣].

هي توجيهات يعمل بها بعد الانتصار، ولمَّا يؤذن في القتال بعد ..؟!

إن من يتدبر القرآن يدرك ما ينتظر الكفار من مصير محتوم، ولا يعمى عن رؤية هذا المصير إلا قلوب أغلقت دون الحق بأقفال الغفلة [٢٤].

وإدراك هذه التلميحات والتعريضات من هذا التدبر. وفي مقدمة هؤلاء الغافلين: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى﴾ [سورة محمد: ٢٥].

لقد سول لهم الشيطان خيانة الله ورسوله، فتواطئوا مع أعداء الله، كراهية منهم، لما أنـــزل الله وقالوا لهم: ﴿سَنُطِيعُكُمْ فِى بَعْضِ ٱلْأَمْرِ﴾ [سورة محمد: ٢٦] بتخذيل المسلمين، أو الإرجاف بينهم بما يثبطهم، أو بخذلانهم في اللحظة الحاسمة، والتحول عنهم إلى عدوهم.

لكن الله يعلم بواطنهم، وسوف يكشف أمرهم: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخْرِجَ ٱللَّهُ أَضْغَٰنَهُمْ﴾ [سورة محمد: ٢٩].

إن الأمر جد، والمعركة تبدو طلائعها، فليتوقف مرضى القلوب عن عبثهم، وليسمعوا هذا الإنذار من علام الغيوب: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ ۚ﴾ [سورة محمد: ٣٠].

وإذا كان الله يستر على عباده، حتى المنافقين منهم، فإن الحقيقة تعلن عن نفسها، ومهما يُخفِ المرء من سريرته يستعلن: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣٠].

هل بقي من تدبير أمر الحرب شيء؟ وإذا لم يكن، فما معنى هذا التدبير الذي قد اكتمل؟

لينتظروا الأمر بالقتال إذاً، فقد أُعدُّوا لـه، وهُيِّئُوا: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣١]. إنه تعريض يكاد يكون تصريحا.

إن الحق دائما غالب، وإذا كانت الحرب سجالا بينه وبين الباطل، فالعاقبة للحق: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَشَآقُّوا۟ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَىٰ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [سورة محمد : ٣٢].

وطاعة الجند لقائدهم، وعدم مخالفتهم عن أمره، أول شروط النصر، فليكن شعاركم في جهاد أعداء الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣٣] بالتواطؤ مع الكفار، أو بالتولي يوم الزحف، أو بالردة بعد الإيمان، إن الذين عادوا للكفر مرتدين، وصدوا عن سبيل الله، ثم ماتوا وهم كفار، فلن يغفر الله لهم [٣٤].

لم يبق من تدبير أمر المعركة شيء، حتى نتائجها تعلن سلفا [٢٢].

ثم: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣٥].

إن الله معكم، والذين كفروا لن يضروا الله شيئا، وهو سيحبط أعمالهم، وإذا فأنتم الأعلون أبدا، والعاقبة لكم دوما، فلا تهنوا بالتراخي في أمر الجهاد، فيحملكم الوهن على الدنية، أن تدعوا -ضعفا- إلى السلم، وتميلوا إلى المهادنة، وطلب الصلح، فليس ذلك من شأن من يوقنون أن الله معهم.

وماذا يدعوكم إلى المهادنة وطلب الصلح؟ رغبـــة في الحياة، وحرص عليها؟ ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [سورة محمد: ٣٦] لا ينصرف إليها، ويترك الجهاد لأجلها المؤمن.

إن الجهاد سيكون بالنفس، وبالمال، ولكن الله لن يسألكم أن تنفقوا كل أموالكم؛ لأنه رحيم بكم، ويعلم ضعفكم: ﴿إِن يَسْـَٔلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا۟ وَيُخْرِجْ أَضْغَـٰنَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣٧].

﴿هَـٰٓأَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [سورة محمد: ٣٨] نفقة ما، بما تيسر، ومع هذا: ﴿فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ﴾ وهو بهذا يبخل عن نفسه، لا عن ربه؛ إذ يحرمها ما كانت ستحصل عليه، جزاء ما أنفقته أضعافا مضاعفة، فهيئوا أنفسكم للجهاد، بإخراجها، من هذا الشح.

إن كل ما تؤمرون به من الجهاد، بالنفس والمال، هو ابتلاء لكم: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [سورة محمد: ٣٨] لا يعجزه إن توليتم عن أمره – أن يستبدل بكم خيرًا منكم: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَـٰلَكُم﴾ [سورة محمد: ٣٨].

الاستجابة الطبيعية لما جاء في سورة "القتال" أن ينشئ المسلمون على الفور "إدارة للجهاد، أو غرفة عمليات" ويشرعوا في التخطيط للمستقبل؛ انتظارا للأمر بالجهاد، الذي لن يتلبث بهم إلا قليلا.

إنها تقدمة للأمر بالجهاد تعرض به تعريضا، يكاد يكون تصريحا هذه المرة؛

لقد تلقينا من سياق السورة ما جعلنا نترقب نـــزول الأمر به في ساعة من ليل أو نهار، تماما كما صنع المسلمون الأولون عندما قالوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ﴾ [سورة محمد: ٢٠] وقد حكى الله تشوفهم هذا إلى سورة محكمة تنـــزل إليهم، وتأمرهم بالقتال أمرا صريحا.

وقد جاءت الآية [٣١]، معرضة، بالجهاد، تعريضا لا يكاد يخفى أمره على من يسمعها، فإذا مررنا بالسور، ما بين "القتال" و "الحج" طالعتنا سورة "النور" بهذه الآيات:

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٥٦﴾ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مُعْجِزِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ وَلَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [سورة النور: ٥٥: ٥٧].

ذاك وعد من الله للمؤمنين: أن يستخلفهم في الأرض، وأن يمكن لدينه فيها، حتى تعلو كلمته، ويظهر على الدين كله، وأن يبدل حالهم: أمنا من بعد خوف، أمنا يوفر لهم الحرية في عبادته، وفي الدعوة إلى توحيده [٥٥].

إن لتحقيق هذا الوعد شروطًا، وأسبابا، في مقدمتها: إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، ثم طاعة الرسول الكريم ﷺ، وقد أفرد بالطاعة هنا، وكأن ذلك إيحاء إلى أنها طاعة من نوع خاص، لعلها طاعته بوصفه قائدا لهم في جهادهم، هذه المرة (جمعت السورة بين طاعة الله وطاعة رسوله في موضعين آية [٥٢]، وآية [٥٤].

إن الآية [٥٧] تقضى على كل ظن، أو شك، في مصير الذين كفروا- في الدنيا قبل الآخرة- فهم لن يفلتوا من عقاب ينالهم في هذه الحياة، قبل أن يذهبوا إلى المصير المؤسف الذي ينتظرهم في الآخرة.

هكذا يعلو نبض المؤمنين، مع حديث الجهاد في سورة "القتال" ويتشوفون معه ليوم قريب، يغضبون فيه لله، ولدينه، ثم لأنفسهم، غضبة ينتصفون فيها ممن ظلموهم، وأخرجوهم من ديارهم بغير حق، إلا أن يقولوا ربنا الله.

لقد وضعتهم هذه الآية:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [سورة محمد: ٣١] في وضع الاستعداد والتأهب، استعداد وتأهب من ينتظر الأمر ليذهب إلى ساحة القتال.

أما آيات "النور" فهي تعد بالنصر، والغلبة، والتمكين للمؤمنين، ولدينهم، في الأرض وهذا لن يكون ما دامت للكفر شوكة ولن تفل شوكته إلا بالجهاد.

وقد جاء في آخر "النور" توجيه بالغ الأهمية في قيمته ودلالته: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [سورة النور: ٦٢].

إنه توجيه تنظيمي بعيد المدى، ينظم علاقة المؤمنين بالرسول ﷺ على أساس أنها علاقة جند بقائدهم، لحنا هذه العلاقة من إفراد طاعته ﷺ بالأمر في آية [٥٦] هي تنهى المؤمنين عن التصرف دون إذن، طالما كان ثمة أمر جامع يتطلب من الجميع معرفة أمر القائد وتوجيهه ﷺ، ويحتم على الجميع التزام أمره، وعدم الافتئات عليه مهما تكن الظروف، والبواعث.

نحن أمام تشريع يتصل بمبدأ "الانضباط" الذي تشتد الحاجة إليه في فترات الحروب، وما يسبقها من تعبئة المجتمع كله، تعبئة عامة، وحيث تخضع المصالح الخاصة– المشروعة– لمقتضيات المصلحة العليا، وهي أمن المسلمين.

ألسنا الآن على أبواب معركة؟ وفي الطريق إلى ساحة الجهاد؟ بلى.

وإن آية الحج: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ﴾ [٣٩] لفي الطريق إلينا، تحمل الإذن صريحا في القتال، بعد أن طال التمهيد له، والتقدم فيه.

ربطنا آية "الحديد" بالسورة كلها، سياقا مباشرا لها، ثم مددنا البصر، من بين يديها، ومن خلفها، فألقينا نظرة على سورة مكية، هي "الشورى"، وعلى سورة مدنية، هي "القتال".

ورأينا من خلال هذا الربط كيف أن حديث الجهاد في القرآن خيط متصل، يدق حينا فلا يكاد يرى، ويبدو حينا لكن تحت نقاب، ثم يظهر سافرا آخر الأمر.

وإذا كانت آية "الحج" آخر تقدمة، لفرضية الجهاد، فإن آية "البقرة": ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [٢١٦] تجعل منه فريضة محكمة، ماضية إلى يوم القيامة.

ما قبل آية "البقرة" إذا هو "تقدمات" في فرضية الجهاد والقتال، وهي تقدمات تتابع في السور التي تنـزلت قبل نـزول هذه الآية (استغرق نـزول البقرة نحوا من عشر سنين).

وهكذا يتدرج حديث الجهاد:

تقدمة لـه عن طريق التعريض، فيما سبق آية "الحج".

إذنا صريحا فيه بآية "الحج" نفسها.

كتابته فريضة محكمة بآية البقرة.

وما بعد آية البقرة إنما هي تفصيلات لأحكام هذه الفريضة.

وحين نتابع مسرى "الجهاد" في القرآن المكي، تستوقفنا آيات في سورة "العلق" أول سورة نـزلت: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ۝١٠ أَرَءَيْتَ إِن كَانَ عَلَى ٱلْهُدَىٰٓ ۝١١ أَوْ أَمَرَ بِٱلتَّقْوَىٰٓ ۝١٢ أَرَءَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١٣ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ۝١٤ كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ ۝١٥ نَاصِيَةٍ كَـٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ ۝١٦ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ۝١٧ سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ۝١٨ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [٩ : ١٩].

تعرض الآيات بأبي جهل، لعنه الله، وتتوعده، إن لم ينته عن التعرض لرسول الله ﷺ وهو يصلي لربه.

يقول ابن كثير: "نــزلت في أبي جهل، لعنه الله" توعد النبي ﷺ على الصلاة عند البيت، فوعظه تعالى بالتي هي أحسن أولا فقال: ﴿أَرَءَيْتَ إِن كَانَ عَلَى ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [سورة العلق: ١١] ثم قال تعالى متهددا ومتوعدا: ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ﴾ [سورة العلق: ١٥].

يعني: ناصية أبي جهل[(١)].

﴿لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ﴾: "أي: لنسمنها سوادا يوم القيامة"[(٢)]. أو: "لنأخذن بناصيته، ولنسحبنه بها إلى النار، والسفع: القبض على الشيء، وجذبه بشدة"[(٣)].

هكذا فسر البيضاوي وابن كثير -رحمهما الله تعالى- هذا التهديد، على أنه واقع في الآخرة.

ونحن نرى أن هذا الوعيد قد تحقق في الدنيا، بالفعل قبل الآخرة.

روى مسلم في صحيحه، عن أنس بن مالك ﷺ قال: «**قال رسول الله ﷺ: من ينظر لنا ما صنع أبو جهل؟ فانطلق ابن مسعود، فوجده قد ضربه ابنا عفراء حتى برد. قال: فأخذ بلحيته، فقال: أنت أبو جهل؟ فقال: وهل فوق رجل قتلتموه، أو قال: قتله قومه؟ قال: وقال أبو مجلز: قال أبو جهل: فلو غير أكار قتلني؟!**»[(٤)].

الله أكبر، ابن مسعود "يأخذ لحية أبي جهل" ويسخر منه: آنت أبو جهل؟!

---

(١) ٤/٥٢٨.

(٢) نفس المصدر.

(٣) أنوار التنــزيل ص: ٨٠٥.

(٤) أكار: أجير، يقصد ابن مسعود. وفي رواية ابن هشام "ألست رويعينا بمكة؟! (تصغير راع)".

ترى: هل يختلف الأخذ باللحية، عن "السفع بالناصية" في المغزى؟

لقد تحقق الوعيد هنا في هذه الحياة الدنيا، على يد مجاهد من مستضعفي المسلمين، هو "ابن مسعود" وأين ؟ في ساحة الجهاد، في "بدر".

وسيؤخذ بناصية عدو الله مرة ثانية إلى جهنم، بيد زبانية العذاب هناك.

أيجوز لنا -وقد رأينا "لحية أبي جهل" وناصيته- بيد ابن مسعود ﷺ أن نعد ما جاء من وعيد وإنذار، لأبي جهل، تلويحا باكرا بما ينتظره هو، ومن على شاكلته من طغاة البشر، على يد محمد ﷺ والمؤمنين معه، ما دام وعيد الآخرة لا يزجر أمثال هؤلاء الطغاة؛ إذ كانوا لا يؤمنون بها.

حمل الآية على أنها وعيد دنيوي، بعد الوعيد الأخروي: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [سورة العلق: ٨] مما يتجه بقوة، بعد أن رأينا وقوعه، وتحققه، في "بدر" وبهذا تصبح الآية نبأ من أنباء الغيب، الذي وقع تصديقه، في دنيا الناس، آية وشهادة، على صدق هذا الكتاب، نبأ يأتي في بدايات الوحي الأولى، وقبل أن يبدو في الأفق ما يشير إلى اتجاه الأحداث، لمصلحة المسلمين.

يرشح لهذا الفهم ما ذكرناه من تقدم لوعيد الأخرى [آية ٨]، وأن المقام يستدعي زجرا، يكف هذا الأثيم -أبا جهل، وأمثاله- عن هذا الطغيان، والعدوان، وبَيِّنٌ أن الوعيد الأخروي لم يجد معه أيَّ جدوى.

وإذا كان ذكر "الزبانية"، يذهب بنا سريعا نحو الوعيد الأخروي، فإن الوجه الآخر غير ممتنع.

ألم تنـــزل الملائكة في :"بدر" وتقاتل مع المسلمين؟[1]

ثم ألم يكن "أبو جهل" حادي قريش، وسائقها إلى حتفها في "بدر"؟

---

(١) الأنفال آية (١٢). وانظر ابن كثير: ٢/٢٩٢.

ألم يدع ناديه، تأليبا على محمد، وتحريضا على قتاله؟

لقد دعا ناديه بالفعل، ونـــزلت ملائكة الله بأمر ربها، ردا على دعوته هذه، بما لا قبل له، ولا لناديه، ولا للدنيا كلها به.

ليس ثمة ما يمنع من حمل هذه الآيات -وقد أخذت موضعها في أولى السور نـــزولا- على أنها تعرض لأبي جهل، ولقريش معه، أن يوما من أيام الله ينتظرهم، إن لم ينتهوا. يوما يؤخذ فيه بنواصيهم، هزيمة، وخزيا، وقد كان.

وإذا بدا لأحد أن يتوقف أمام هذا الفهم، فلينظر معنا فيما تلا "العلق" من سور:

تقرأ في سورة "القلم"، وهي الثانية، في ترتيب النـــزول: ﴿فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ﴾ [٥].

هذا وعيد، تتجه أذهاننا به إلى الآخرة، بادي النظر.

لكن:

ما حديث الوسم على الخرطوم في هذه الآية: ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ﴾ [١٦].

ثم مَنْ هذا الذي تتهدده الآيات في هذه السورة؟

قيل: هو الأخنس بن شريق، وقيل: هو الأسود بن عبد يغوث[١]، وقيل: هو الوليد بن المغيرة [٢].

أما الوسم على الخرطوم، فكناية عن الإذلال، أو عن كشف حقيقته للناس، كأنه موسوم بعلامة فاضحة، أو هو تعبير على الحقيقة، أنه سيخطم بالسيف على أنفه.

وقد روي عن ابن عباس أن ذلك الخطم وقع فعلا في بدر[٣]، كما روي عنه أن المعرض به هنا هو الوليد بن المغيرة.

---

(١) جامع البيان: ٢٩/ ١٧، وأنوار التنـــزيل ص: ٨٨.
(٢) أنوار التنـــزيل ص: ٧٥٢.
(٣) جامع البيان: ١٨/٢٩.

ونحن نرجح أن المعرض به هنا، والمعرض به، في سورة "المدثر"، شخص واحد، هو الوليد بن المغية، الذي نكص عن شهادة حق للقرآن، بعد أن نطق بها.

وصفته سورة "القلم": ﴿أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ﴾ [١٤].

ووصفته سورة "المدثر" بأن الله جعل له: ﴿مَالاً مَّمْدُودًا وَبَنِينَ شُهُودًا﴾ [١٢ : ١٣].

وسورة "القلم" تحكي موقفه من القرآن: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَـٰتُنَا قَالَ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [١٥].

وسورة "المدثر" تحكي موقفه كذلك: ﴿إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ . إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾ [٢٤ : ٢٥].

وقد خطم بالسيف على وجهه في بدر فيما روي[1].

وبهذا تحقق فيه هذا الوعيد: ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ﴾ كما تحقق في أبي جهل، وَعيد الله، في سورة العلق: ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ﴾ [١٥].

وهكذا تصبح آية القلم: ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ﴾ نبأ آخر من أنباء الغيب، وقع تصديقه وتحقيقه في هذه الحياة الدنيا، آية أخرى، وشهادة على أن هذا الكتاب إنما هو من وحي علام الغيوب، جلا وعلا.

﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ﴾ مثلها، مثل: ﴿فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ﴾ [سورة القلم: ٥].

كلتاهم وعيد، يمكن حمله على عقاب ينـــزل بهم في الدنيا، وعلى عذاب ينتظرهم في الآخرة.

لكن سياق سورة "القلم" يرشح الاحتمال الأول، وفي الوقت نفسه لا يمنع من الثاني.

لقد مثل الله بلاءه قريشا، ببلائه أصحاب الجنة [١٧- ٣٢].

وقد كان بلاء الممثل بهم دنيويا، بنص الآية [٣٣].

---

(١) أنوار التنـــزيل ص: ٧٥٢.

﴿كَذَٰلِكَ ٱلۡعَذَابُۖ وَلَعَذَابُ ٱلۡأٓخِرَةِ أَكۡبَرُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾.

آية "القلم" إذا، وعيد دنيوي يلوح من بعيد، بأخذة، بعذاب بئيس ينال المعاندين في هذه الدنيا، وقد حدث ذلك في بدر، حيث خطم "الوليد"، بالسيف، على وجهه، وأخذ ابن مسعود بلحية أبي جهل.

وتستمر الطريقة نفسها في "المزمل" وهي الثالثة بين السور في ترتيب النـــزول: ونحن نرتل فيها: ﴿وَذَرۡنِي وَٱلۡمُكَذِّبِينَ أُوْلِي ٱلنَّعۡمَةِ وَمَهِّلۡهُمۡ قَلِيلًا﴾ [١١].

فنفهم -بادي النظر- أنه وعيد أخروي، بقرينة ما بعده [١٢-١٤] لكن سرعان ما تردنا الآيتان [١٤- ١٥] إلى الدنيا، نتوقع أن يحيق بهم وعيد الله فيها أولا: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ رَسُولًا شَٰهِدًا عَلَيۡكُمۡ كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذۡنَٰهُ أَخۡذًا وَبِيلًا﴾ [سورة المزمل: ١٥، ١٦].

أخذناه في الدنيا لعناده وعصيانه ما جاء به موسى رسول الله إليه، فاحذروا أن يصيبكم مثل ما أصابه؛ لعنادكم وعصيانكم، ما جاء به محمد رسول الله ﷺ إليكم.

ومَثَل: ﴿وَذَرۡنِي وَٱلۡمُكَذِّبِينَ أُوْلِي ٱلنَّعۡمَةِ وَمَهِّلۡهُمۡ قَلِيلًا﴾ [سورة المزمل: ١١] مَثَل قوله تعالى: ﴿ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدًا﴾ [سورة المدثر: ١١].

الأولى تهديد عام للمترفين المكذبين، والأخيرة تهديد خاص للوليد بن المغيرة، وقد تحقق الوعيدان معا في "بدر" يوم البطشة الكبرى، التي جاء الوعيد بها، في سورة "الدخان"، بعد أن أخذوا بالسنين، وكشف اللهم عنهم عذاب القحط بدعاء رسول الله ﷺ، الآيات [١٠- ١٦].

ونتلبث قليلا مع آخر السور نـــزولا: سورة "النصر":

إنها تتحدث عن النصر، والفتح، ودخول الناس في دين الله أفواجا، وتهيئ رسول الله ﷺ للّحاق بالرفيق الأعلى؛ حيث تكون مهمته قد اكتملت، وأتت إلى غايتها.

﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١ وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ۝٢ فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا﴾ [سورة النصر: ١ : ٣] صدق الله العظيم.

النصر، والفتح، ودخول الناس في دين الله أفواجا، تلكم ثمار دعوة رسول الله ﷺ وهي تتويج لجهاده هو وأصحابه في سبيل هذه الدعوة.

كم بين هذه النهاية الظافرة المظفرة، وبين البداية.

كم بين موقف رسول الله ﷺ وهو يخطب الناس في حجة الوداع، وقد ملأت جموع الموحدين الآفاق من أمامه، ومن خلفه، ومِنْ عن يمينه، ومِنْ عن شماله، وبين موقفه، وقد عرض لـــه عدو الله، وعدو نفسه "أبو جهل" ينهاه إذا صلى لله في بيت الله الحرام؟!

إنها رحلة جهاد، تدبر أمره السماء، وينهض به في الأرض: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ﴾ [سورة الفتح: ٢٩] تدبر أمره السماء، من أول يوم، وينهض به المؤمنون في موعده المضروب له في علم الله.

رحلة تبدأ مع أول سورة نـــزلت، وتستمر حتى تصل إلى غايتها، مع آخر سورة، فإذا ما لحق رسول الله بربه، حمل أمانة الجهاد من بعده كتائب التوحيد من أمته، جيلا بعد جيل، ما بقي في الدنيا حق وباطل، يصطرعان: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ﴾ [سورة البقرة: ٢٥١].

هكذا نصغي لحديث القرآن، عن "الجهاد" من أول سورة نـــزلت، إلى آخر سورة، نصغي إليه همسا خافتا، ثم نستمع إليه بصوت جهير.

لقد بدا لنا، "رمزا" شديد الخفاء في سورة العلق (ترجمه لنا مقتل أبي جهل ببدر) ثم لمحناه "تلويحات". من بعيد في القرآن المكي، واقتربت هذه التلويحات من الإيماء والإشارة في أواخر هذا العهد.

وجاء القرآن المدني يقدم في الجهاد، ويعرض به، ويعد المسلمين لتحمل تبعاته.

ويشتد التعريض في إيحائه ودلالته، فإذا بنا نستشرف الإذن في الجهاد، ونترقب الأمر به.

فتأتي آية "الحج" استجابة لهذا الترقب، إذنا صريحا به، ودعوة سافرة إليه، ثم تضعه آية "البقرة" في وضعه المستقر، فريضة محكمة، ماضية -بأمر الله- إلى يوم القيامة، لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل، كما قال رسول الله ﷺ.

ويستقيم -بفضل من الله- ما قررناه: أن سورة "الحديد" تتحدث عن النظام الكوني العام، الذي يحكم حركة الوجود كله، بما فيه ومن فيه، على نحو يتسق مع ربوبية الله لــه، ربوبية خلق، وأمر معا: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

آية "البقرة"، في "الخمر".

وآية "فصلت" في "الزكاة".

وآية "الحديد"، في "الجهاد".

هذه الآيات: من قبيل التعريض، وكل منها تقدم، في موضوعها، وتمهد له، وقد فتح لنا هذا الفهم الأثر المروي عن رسول الله ﷺ: "إن ربكم يقدم في تحريم الخمر".

والتعريض في هذه الآيات ينهض بوظيفة بالغة القيمة، تتصل بمنهاج الدعوة والتشريع.

فهو تقدمة، وتمهيد لأمور لم يأن الوقت المناسب لتشريعها بعد، وطبيعتها تقتضي إعداد النفوس، وتهيئها لهذا التشريع كي تتقبله، وتتخذ أهبتها لحمل تبعاته.

كان في علم الله: أن تحرم الخمر، وأن تفرض الزكاة، وأن يؤمر بالجهاد وهذه جميعا مما يصعب، ويشق على الناس تشريعه فجأة، ودون مقدمات.

فالخمر "عادة" تستحكم، فتعود مرضا مزمنا، وداء عضالا، يصعب علاجه دفعة واحدة.

"والزكاة": فطام للنفس عما فطرت على حبه، وحمل لها على إيثار لم تألفه، مكان أثرة، درجت عليها.

"والجهاد": تضحية بالنفس، لا تعدلها تضحية، ثم بالمال أيضا، وهو، بالنسبة للمشركين: آخر الدواء "الكي". وهو، بالنسبة للدعوة: آخر وسائلها للدفاع عن نفسها، وتأمين طريقها، وهنا كانت التقدمة بين يديها، والتمهيد لها، ضرورة، وكانت أداة هذه التقدمة، ووسيلتها هي التعريض.

وبعد:

فلعلنا قد فتحنا على "التعريض" في القرآن، نافذة أوسع، يطل منها قارئ كتاب الله على دلالات، وإيحاءات لم يكن ليتنبه لها من قبل.

ولعلنا قد أثرينا مناهج تفسير "النص المعجز" بهذه الإطلالة، التي استشرفت أفقا عاليا من آفاق الدلالة لهذا النص الكريم.

ثم لعلنا قد كشفنا جانبا من إعجاز البيان القرآني، في توظيفه "التعريض" أداة بيانية، توظيفا غير قابل لمحاكاة أو تقليد.

وأخيرا لعلنا قد مهدنا –نظريا– بما يكفي لتناول ما في القرآن الكريم من "أساليب التعريض" على نحو تحليلي تطبيقي، وبصورة استقرائية مستوعبة.

وهذا ما عقدنا عليه العزم، في الجزء الثاني من هذا الكتاب، إن شاء الله ونسأ في الأجل.

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ [سورة آل عمران: ٨].

﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ﴾.

وصلى لله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم،

(والحمد لله رب العالمين.)

مطبعة المدني
المؤسسة السعودية بمصر
٦٨ شارع العباسية - القاهرة. ت: ٤٨٢٩٧٨٥١